فكر عربي معاصر

بنسالم حميش

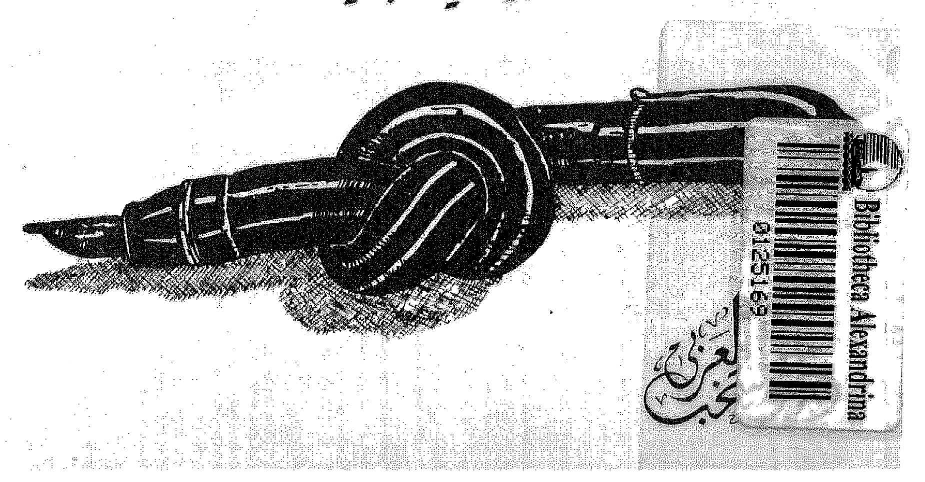
التشكلات الأيديولوجية في الإسلام

الاجتهادات والتاريخ

تقديم

ماكسيم رودنسون

محمد عزيز الحبابي



التشكلات الأيديولوجية في الإسلام

الطبعة الأولى
1413هـ - 1993م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

توزيع
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

فهرس الكتاب

1993/11/18

تقديم

ماكسيم رودنسون

منذ سنوات قامت بين صاحب هذا الكتاب بنسالم حميش وبيني علاقات حوار ودّي مفعم بالتقدير المتبادل وباهتمام كل منا بفكر الآخر. لقد أشرفت جامعياً على إنجاز هذه الأطروحة المفيدة والذكية حول ظاهرة الاجتهادات في الاسلام. وكم أكون بهذا الاشراف سعيداً إن هو ساعد على إعطاء ذلك العمل نوعاً من «الإيجابية» في عالم المكتبات المكتظ بالنتاجات التي لا تأتي بواقعة ولا بفكرة. ويمكنني سلفاً أن أقر أمام القارئ أن مثل هذه الحالة الأخيرة غير حاصلة في الكتاب الذي بين يديه.

سيلاحظ، عند القراءة، وجود خلافات بين بعض مفاهيم المؤلف وبين مفاهيم أتبناها وأعمل بها. إلا أننا نشترك معاً في تجنب معالجة تلك الخلافات بالوسائل المرعبة التي عودتنا عليها الحركات المذهبية والايديولوجية. وليس يعني هذا أننا خلصنا منها تماماً. فبراهين، للقارئ أن يزنها، يدافع ب. حميش عن مواقف انتقدتها قبل عرض أطروحته وخلاله. ولست اليوم أقل تمسكاً بالطريق الذي ترسمته.

القارئ حر في أن يرى هنا مجرد أثر لعناد عند هذا أو ذاك أو عند كلينا. فالظاهرة ليست غريبة أو شاردة من الوجهة النفسانية، وإن كنت أتصور أنها تضمر شيئاً آخر.

جزئياً وللوهلة الأولى، يظهر أن إحدى الخلافات الرئيسية كلامية. إن حميش يسمي «تأسيسية مبدعة» ما أسميه أنا «حركة إيديولوجية مؤسسة». ومهما

فكر المؤلف، فإني لا أعتقد أن ذلك راجع بالضرورة إلى مفاهيم متباينة. فالكلمات تشير إلى مفاهيم وتضمنها. إنها ليست في حد ذاتها مفاهيم. لقد عيب علي في مقام آخر أني أستعمل مفهوم إيديولوجيا «الرخو». وهذا اللوم ذو النفحة الأفلاطونية لا صحة له ما دام أن كل الكلمات «رخوة» وأنه بإمكاننا أن «نمتنها» باستعمالها، كما نقول، بمعنى جد محدد، أي كعلامات اعتباطية إلى حد ما على مفهوم «صلب». فعندنا مثلاً أن مفهوم مخدة مفهوم رخو، إلا أنه يصير صلباً في لغة أخرى كاليابانية...

كلمة «إيديولوجيا» والتركيب التعبيري «حركة إيديولوجية» لا يتضمنان في حد ذاتهما أي مفهوم بعينه. فقد تسلى جورج جورفيتش بفرز ما لا يقل عن عشرة استعمالات متباينة إلى حد ما لذلك التعبير في أعمال ماركس وحده. فما بالك لو اعتبرت جميع الاستعمالات لدى علماء الاجتماع والفلاسفة، وغيرهم. إلا أنه ليس من الممكن أن نهمل معاني تعبير اخترناه بمقتضى دلالته الاشتقاقية وتداولاته الأكثر شيوعاً. مبدئياً، قد يجوز إهمالها، ولكن هذا الموقف يمثل، في الواقع، خطراً على التفاهم. والأمر هنا يشبه منظومات النقل، التي هي، من حيث المبدأ، تحكمية تماماً. فإذا نقلتُ لهجة ما أو كتابة (مثلاً عربية أو عبرية) إلى اللاتينية، فلا شيء يمنعني – شريطة أن أشعر القارئ – من أن أكتب m لنقل حرف صوتي شبيه بما نكتبه t في كل الكتابات اللاتينية. ولكننا هنا نضلل القارئ من دون طائل ولا جدوى.

إن الأهم هو غير ذلك، يجب تليين المفاهيم و«التمييز من أجل التوحيد»، أن نميز بين الوقائع المختلفة والمتناسبة، التي يستلزم حسن الحوار نعتها بالمفاهيم المواتية. وفي العمق، فإن حميش يذهب في هذا الاتجاه. وهو ما حاولت فعله بدوري، متناولاً في البدء المشكل من طرف ومميزاً مقولة أو مفهوماً يظهران لي محددين داخل هذا الخليط العشوائي الذي يكونه مجموع ما يسميه هؤلاء أو أولئك إيديولوجيا. وإني لا زلت أتابع الطريق، وإن كان العمل فيه شاقاً ومديداً.

ليس بوسعي هنا أن أستعيد النقاش في كل الخلافات بين تصورات حميش وبين تصوراتي أو حول انتقاداتي لبعض مفاهيمه ومواقفه. فيكفي أن أشير إلى أن عمله في مشكل الاجتهاد الجوهري تعززه معرفة جيدة للنصوص الاسلامية كما أنه قائم على تفكير معمق، ذكي، ثاقب وقيم. إن اختيار هذا الموضوع ينم وحده عن

بصيرة استراتيجية واسعة فالاجتهاد هو الشكل الذي تتجلى مس خلاله، في الاسلام، ظاهرة شمولية تقوم بالضرورة في «التأسيسيات المبدعة» (حسب تعبير حميش) أو «الحركات الايديولوجية المؤسسة» (حسب تعبيري أنا). إن الإشارات المقارنة التي أتى بها المؤلف تستحق بالطبع مزيداً من الوصف والدراسة، غير أنه، في إطار موضوعه المحدد، قد وفق في تحليل وقائع كثيرة، من ضمنها واقع «التشكيلة الايديولوجية» التي لا تقدر على الاستمرار إلا بالتكيف (عقائدياً ومؤسساتياً وعملياً) لشروط لم تكن في حسبان المؤسس وتوقعه، ومن هنا لزم لكل بنية «تأسيسية» أن تتزود بآليات مواتية تضمن التكيف المناسب وفي نفس الوقت الوفاء لقواعد الانطلاق، كما تتيح التخلص من التعدد العشوائي من البدع العرضية وتُعينٌ من بإمكانه التحدث من موقع «السلطة»، هذا مع أن هذه الآليات لا بد وأن تحصل بينها موافقات وتماثلات.

أقف عند هذا الحد، متمنياً أن تتاح فرص أخرى لنكمل معاً، حميش وأنا، ومع آخرين، هذا الحوار وهذا البحث والتفكير. وإني أعترف بفضل المؤلف لكونه أتى في هذا المجال بمساهمة قيمة، أدعو القارئ إلى التعرف عليها جدياً وتذوقها وتقديرها.

م. رودنسون

تقديم

محمد عزيز الحبابي

تعرفت على بنسالم حميش وهو لا زال طالباً وعرفته عنصراً رزيناً كيساً، كان يسترعيني دائماً في أسئلته وعروضه طابع الجرأة والعمق وذكاء الفضول الفكري. وفي أواخر السبعينات تجددت معرفتي به كشاعر ومساجل ومدير مجلة وكمفكر وكاتب مزدوج اللغة والثقافة، يتحرك بحرية بين التراث العربي الاسلامي وتاريخ الفكر الغربي. ولا أدل على هذا من كتابه الموجود بين أيدينا: **التشكلات الايديولوجية في الاسلام**، الذي يعالج بمناهج حديثة محنكة موضوعاً محورياً هو ظاهرة الاجتهاد أو الاجتهادات كما يسميها بصيغة الجمع مؤلفنا.

هذه الطبعة العربية للكتاب تتميز عن طبعته الفرنسية الأولى (1981) بكونها مزيدة ومنقحة. وفيها تظهر تحاليل حميش، المتسمة بالحدة أحياناً، أكثر غوراً في الدوائر المرجعية الكبرى الموثوقة. إن في أفكاره وتخميناته الشخصية، المصاغة بتبصر وفطنة، ما يجلب لها مصادقة أو تعاطف القارى، مع أن فيها أيضاً ما يستدعي التمحيص والجدال.

إجتهاد وجهد ومجاهدة وجهاد، كلها كلمات مشتقة من أصل واحد: ج.هـ.د. وهذا معناه أننا بمحضر مفهوم عملي وذي تمثيلية حقة... الاجتهاد هو نقيض التقليد، وهو أكثر من هذا حث دائم مفتوح على تجديد الفكر والانضواء الجدلي الفاعل في حركة انبناء العقيدة النافعة والقانون التنظيمي العقلاني. ويلزم التنويه هنا بالدقة التي أبداها المؤلف في توضيح التاريخ الصاخب والثري لذلك الاجتهاد، من دون أن يهمل تسجيل عواقبه المذهبية والسياسية.

غاية هذا الكتاب ليست الاكتفاء بسرد تاريخ الاجتهاد، بل هي أكثر من هذا إعطاء تعليل نقدي قائم على وصف دينامي للخطابات المركزية في الاسلام، من فقه وكلام وتصوف. التعليل نقدي والوصف دينامي لأنهما يعرضان تقابل وجوه «الاجتهاد الايديولوجي» الكبرى في صراع اكتساب (أو انتزاع) حق تأويل «النصوص التأسيسية» وتملكها.

إن أي خطاب لا يستحق اسمه ولا يكتفي به إلا إذا كان قابلاً للوصف والتحليل ككيان مجرد في ذات وكوحدة يمكن عزلها. ولكن ما إن يدخل هذا الخطاب حلبة التاريخ حتى يتحول إلى إيديولوجيا. وقد اهتم ب. حميش في ملحقه النظري بتحديد تصوره لهذا المفهوم وإبراز ما يتطلبه من تمييزات وعتبات. فأتى هذا الملحق في حلة العقد المنهجي المتسم - على الأقل - بطابع الصفاء والوضوح.

إن خطة المؤلف، بصفة عامة، جد أصيلة، لا سيما وأن حرية القول فيها مدعومة دوماً ومراقبة بالحجة والاشارة التاريخية. فمتى تعلق الأمر بقضية «فتح باب الاجتهاد» رأيناه، بصدد تفسير هذه الظاهرة، يحلل شروطها الداخلية القائمة مع القرآن والحديث في أسباب النزول والقول في النسخ والمتشابه، ويستخلص مسجلاً أن: «اللجوء إلى الاجتهاد كان ضرورة حيوية لحفظ التأسيسية الاسلامية وتنشيطها فكرياً وللفتح الترابي المتزايد، كما أنه كان قواماً حتمياً لمناخ الصراع بين الفرق والتيارات المتعارضة داخل البلاد الاسلامية الشاسعة». ومتى تعلق الأمر بقضية انسداد باب الاجتهاد الأساسية، رأينا المؤلف، الوفي لمنهجه المعلن، يتخطى الأسباب المنسوبة إلى اكتمال النظام الفقهي السني، والتي يقدمها أتباع هذا النظام ويكتفي بها مستشرقون مرموقون، وذلك قصد إبراز العوامل الايديولوجية - التاريخية التي تتضمن الخطاب السني المهيمن كشريك وطرف في علاقات القوى والصراع بين الايديولوجيات المتواجدة؛ وهذه العوامل كما يلخصها المحلل على سبيل الجمع والاحاطة هي: 1 - تدهور الخلافة العباسية وقيام السنية المناضلة؛ 2 - خطر الباطنيتين (الصوفية والاسماعيلية).

باختصار، على طول المؤلَّف نشاهد حضور التاريخ حضوراً يخدم الفرضية ويعطي للفكرة مادتها وقوامها. وما كان لهذا المنحى أن يكون غير ما هو عليه، ما دام أن صاحبه انطلق من اعتبار ظاهرة الاجتهادات كتعبير عن «إرادة مارسها الفكر

الاسلامي إما لكي يحافظ على حدوده وإما لكي يتطور أو يغير ما به». وكلها مواقف شعورية لا يمكن أن تتظاهر وتتحقق إلا في التاريخ وبواسطته. ولربما نستشف في هذا التوجه طابع التاريخانية، إلا أن هذا الطابع، لحسن الحظ، لا يتسم عند قراءة الكتاب بالغلو والاطلاق، وذلك من حيث إن استعانة المؤلف الذكية بالمنهج البنيوي تأتي عند الحاجة لترتيب البيت التاريخي وإعادة الأجزاء إلى كلياتها. لا أدل على هذا من الفصول الخمسة الأخيرة ذات العنوان الدال: تركيبات قطاعية.

في سجل هذه التركيبات هناك فصلها الختامي («السلفية ومصاعب العود إلى الاجتهاد») الذي أنوه بجديته بقدر ما أسجل خلافي مع بعض نتائجه. فمع سلفية النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهرت مرحلة جديدة من تاريخ الاجتهاد، هي مرحلة مناهضة التقليد والدعوة الملحة والمؤثرة لاعادة فتح باب الاجتهاد. فأي شيئ أنبل من برنامج واسع يزاوج بين تحرير الأمة من كل هيمنة أجنبية وبين تجديد الفكر والذهنيات! إن الاجتهاد، كمفهوم وممارسة، قد اكتسى مع السلفية أبعاداً حيوية ومتعددة الوظائف، أهمها يكمن في «استيعاب إيجابيات الآخر» وفي التكيف الأصيل والمبدع مع روح الأزمنة الحديثة... حقاً لقد خسر أقطاب الحركة كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده معارك كثيرة، ولكن الحركة لم تفقد بذلك قدراتها النضالية... غير أن باحثنا لا يظهر أنه يكترث لهذه الحجة ولا لكون كفاح من أجل الحفاظ على الهوية القومية وتحقيق التحديث هو بالضرورة كفاح شاق وطويل...

كيفما كان حجم النقط التي اختلف فيها مع بـ حميش، فإني أقر لمؤلفه بفضل مجهوداته، ومن هنا بإسهامه في إعادة فتح باب الاجتهاد بالطريقة المعقلنة الفاعلة. إن جدية هذا الكتاب لتقاس بإعمال واضعه للفكر مدعماً بسعة الاطلاع والتوثيق المفيد. وبالتالي فهو قمين بأن يصبح من بين المراجع التي تهم الباحثين في تاريخ الاسلام «الفكرلوجي» أو الساعين إلى تكييف ثقافة هذا الدين مع سير العالم.

م. ع. الحبابي

مدخل

ظاهرة الاجتهادات

﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾

(الأعراف، 144)

إذا كانت الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، فكيف يعقل أن يذهب فيها المتلقون كل مذهب وأن يتأولوها بطرق متناقضة تحمل بعضهم على تفسيق أو تكفير البعض، فيتمخض التناقض والتباين في التأويل عن صراعات عنيفة وبالتالي عن فتن ومحن مأساوية (كمحنة القول بتخيير الانسان ومحنة خلق القرآن ومحن الصوفية ومحنة الأشاعرة، الخ). ولفهم هذه المفارقة التي ليست كذلك إلا لأول وهلة أو من منظور مثالي أو صوري، لا بد من التأكيد على أن أصلها لا يعود إلى ذوات المؤولين فقط، وإنما كذلك إلى طبيعة المادة المؤولة من حيث قابليتها واتساع فضائها لعمليات التأويل. فإذا كان هذا الأخير يعني حتى «في الشرع، كما يعرف الجرجاني، صرف اللفظ عن معناه الظاهر، إلى معنى يحتمله...» فذلك لأن وظيفته لا تقوم إلا في تجاوز اللغة ومدلولاتها الاشتقاقية إلى رحاب الاصطلاحات الايديولوجية التضمينية حيث تتكاثف أعمال تحرير وتصريف المعاني والدلالات الثانية وتتصادم.

إجمالاً، يمكن القول بأن وجوه التأويل في تاريخ الاسلام الايديولوجي قد تشكلت حول جدلية الصراع بين الظاهر والباطن. فأهل الظاهر يعتقدون أن التأويل

إن هو إلا الاحتكام إلى الآيات أو الأثر كمخزون من القرائن الدالة في حد ذاتها والقائمة مقام البراهين. إلا أن ما يعكر صفو هذا التصور هو إمكانية فصل تلك القرائن عن سياقاتها أو قصودها، ومن ثمة تسخيرها لخدمة ما تعارض من المواقف وتضارب. أما أهل الباطن ودعاة العقل فإنهم يجمعون على أن القرائن النصية أو السمعية لا تفيد اليقين ولا يمكن للاستدلال أن يقوم مكتفياً بها. وهكذا يقدم هؤلاء على تقييدها بالدلائل التي يرون أنها عقلية، ويذهب أولئك إلى تغييبها في تصاعدات التأويل الباطني ومطالبه. ورغم تباين كل هذه الفرق واختلاف مواقعها، فإنها تلتقي كلها عند صعوبة شائكة مشتركة تكمن في استحالة تخليص نزوعاتها ومقالاتها «الاستدلالية» من وجوه البلاغة والبيان، حيث توقّع الذات على حضورها بعمليات التصوير والكلام عن الأشياء وحقائقها بالوسائط الاستعارية والمجازية، وخارج أو ضداً على كل حدود ثابتة وكل لغة «علمية» مقننة. وأمام استحالة تبديد هذه الصعوبة، لا تملك كل فرقة إلا أن ترمي بمقالات الفرقة المعادية في حقل البدع والأهواء والشبهات، وتطعن في مشروعية تعبداتها ومتعلقاتها التأويلية، وذلك حتى يخلو لها وجه «الحق»، فتسعى بالزعم الوثوقي أو بالعنف إلى تملكه واستثماره لفائدة نفوذها وارتباطاتها السياسية والاجتماعية.

* * *

إذا كانت هناك نظرية في الفكر الاسلامي تعرفنا بذلك المناخ الايديولوجي من حيث إنها وثيقة الصلات بالممارسة، أي بالمواقف والحالات النوعية المحددة، فهي ما يسمى في ذلك الفكر بالاجتهاد... إن المرادفات المتداولة لهذا المفهوم كالرأي الحر أو التفكير «المستقل»، وإن كانت لا تخطىء الصواب، لا تعبر إلا جزئياً عن دوافعه وتقلباته المرتبطة بالفكر الاسلامي كبنية كلية. وبالتالي فالاستعمال الذي سنأخذ به يقوم ضمناً على اعتبار الاجتهاد كمجهود في سبيل إنبناء إيديولوجي شامل.

إن الاجتهاد يظهر كثابت تتجلى من خلاله الممارسات المعرفية (من استحسان وقياس وإجماع) الساعية إلى تنظيم علاقات المسلمين الدينية منها والدنيوية. دلالته في شعور «العالم» أنه ممارسة تنظيرية أو نظرية للممارسة. لهذا انتهى إلى الانصهار في مفهوم المجهود، كمجهود فعلي (بحث في المواد وعنها، إستبار، تنقل، الخ) ومجهود في تثبيت الحضور بالشرح والتأويل.

هكذا يتموضع الاجتهاد في الامتداد التأويلي للواقع، ويتم استعماله قصد تعديل أو تجديد الوجود في علاقته بالمعرفة. وبعبارات أخرى، إنه التعبير عن تسرب الانسان في الشريعة النصية وعن انخراطه الذاتي النشيط في «المنزل». ولذا فإن عرض أنماط الاجتهاد ودرجاته القياسية هو عرض لتاريخ ذلك التسرب نفسه وذلك الانخراط.

نصوص الاجتهاد الكبرى عند المفكرين والأيمة هي بمثابة بيانات أو برامج عقائدية. وقد يعكس ترتيبها بالضبط تاريخ المناطق الحساسة واللحظات الساخنة في الفكر الاسلامي. أما دراستها فقد تسمح بتشخيص القدرات العصبية لهذا الفكر وهو يجتاز اختبار التاريخ. تلك النصوص تعرض لنا هذه القدرات على عتبات ثلاث: عتبة الغليان والاكتساح، عتبة العياء والانطواء وأخيراً عتبة استئناف الانشطة. ورغم أن هذه الخطاطة لا تعبر عن تعقيدات تلك السيرورة وملابساتها، فإنها تكتسي على الأقل قيمة بحثية وتسمح بتكوين رؤية عن مجموع الميدان.

لن يكون غرضنا هنا الاكتفاء بسرد تاريخ الاجتهاد، فيما أن هذا المفهوم لا يعبر في العمق إلا عن الحق في الاستكمال، فقد نكون نحن أيضاً منقادين إلى تبنيه ومزاولته. وهكذا يبرز نوعان من السلوك:

ـ **سلوك وصفي**: يقتضي البحث مباشرة في الوعي التشريعي عن أشكال الاجتهاد التي أدركها هذا الوعي ومارسها. وفي هذا المستوى يتوجب على كل محاولة وصفية أن تتطابق مع المفاهيم الخصوصية التي كونها المسلمون عن عملهم الايديولوجي.

ـ **سلوك تأويلي نقدي**: بما أننا لا ننوي تكريس العيب الانطباعي أو عيب القراءات الدينية للنصوص، وبما أننا لا نهادن موضوعنا، فإن ذلك السلوك سيساعدنا على استبانة مجمل العلاقات والتفاعلات التي تتعدى نطاق الشعور المباشر وتساهم في ترقية المعرفة إلى مستوى البنية. وعلى هذا الصعيد، لا يمكن أن يعول تفسير ظاهرة الاجتهاد على المفاهيم التي كونها المسلمون عنه. وبما أننا لا نتوفر على معرفة مباشرة بأحوال سير الاقتصاد خلال العهود التاريخية الأولى التي تهمنا، فإننا لا نستطيع أن نحدد بدقة مدى تأثيره على نشأة المفاهيم الاسلامية. ومع ذلك، فعتمة العامل الاقتصادي النسبية يمكن تعويضها بعود مستمر إلى الحقل الذي تتحسن فيه معرفتنا، ألا وهو الحقل السياسي حيث تجد الصراعات الاقتصادية

تعبيرها ومآلها... لنلاحظ إذن أن ما أسميناه بالحق في التأويل لا يعني إعمال التركيب التلفيقي ولا التنظير المتهافت، بل التحليل المعمق واعتبار الكل والاستجابة لوظيفة الفكر[1].

لا داعي للدهشة من دمجنا للاجتهاد الكلامي والاجتهاد الصوفي في حركة الاجتهاد الواسعة، إذ لدينا الآن ما يكفي من التباعد لكي ندرك الحركة قيد سعتها وتنوعها فلا نقصرها على علماء الشريعة وفقهائها وحدهم. وبالفعل ففصول الاجتهاد في الاعمال الفقهية والكلامية والصوفية (وكذلك الفلسفية) تضعنا أمام مشهد الفكر الاسلامي وهو يناظر ويفاوض بشأن قضايا ومسائل جوهرية: ما هو الاس المعرفي للنشاط الايديولوجي؟ كيف للمجتهد أن يضعف أو يزيل هوامش الصراع بين نشاطه النظري وبين المراجع المؤسسة؟ وكيف له أن يدير المتغيرات من دون أن يخرق الثوابت النصية، وعلى رأسها القرآن، هذا «الحبل الممدود من السماء إلى الأرض»، حسب تعبير حديث نبوي مشهور؟ ما هي حدود الأشواط الاجتهادية؟ الاجتهاد والتقليد؟ الخ... إن ذلك المشهد يدفعنا إلى اعتبار الاجتهاد معبراً عن إرادة مارسها الفكر الاسلامي إما لكي يحافظ على حدوده وإما لكي يتطور أو يغير ما به.

في هذا المسار التاريخي الطويل الصعب، كان الاجتهاد بمثابة مهمة تنتقل بين الفئات المفكرة، لا بمقتضى الاتفاق أو التناوب، بل بفعل مجرى التاريخ العنيف. أو بعبارات أوضح، فالفقهاء، بالرغم من نزعتهم إلى احتكار الحق في الاجتهاد، قد تركوا ـ مكرهين ـ بدله ينتقل إلى المتكلمين والمتصوفة، لسبب تاريخي واحد هو أن نشاطهم قد سقط في دوائر الحشو والتكرار، فكان لزاماً أن تأتي أصناف أخرى من الايديولوجيين لتتحمل مهمة الاجتهاد وتوسع نطاقه لتضمن استمراره.

إذا كنا نرفض مبدئياً معالجة الاجتهاد في الاطر الضيقة للفقه، فذلك لعاملين

---

(1) معنى ذلك أننا لن ننخدع بالشهود المحليين. ولا حاجة الى التأكيد على أن هذا الاتجاه يقطع الصلة بالمنهج التذوقي الذي نجد أحد تعاريفه في تنبيه الجزء الثاني من **شوق الحلاج**... لماسينيون الذي يقول بأن ما يهمه في آخر الأمر أن يتذوق، من خلال الحكم الرمزية، النية القائدة لمذهب وتصميمه وغايته (ص 463). أما شاخت الذي أظهر التباس المزدوجة تقليد ـ اجتهاد فقد حذرنا بحق ضد كل عبودية (ناتجة مثلاً عن التذوقية) بإزاء المفردات التقنية في تاريخ الفقه الاسلامي. والانصات الى هذا التحذير من شأنه أن يزيل وهم الذوق والالفة ويقاوم التراخي في النظرية.

اثنين: الأول يكمن في الخاصيات البنيوية للمعرفة الاسلامية: توحد المجال الزماني بالروحي، التداخل الدينامي بين ميادين المعرفة، تحول العروض النظرية ـ في الصراع من أجل البقاء ـ إلى نظريات في المعارضة. ولنذكّر في هذا المجال أن كل تفسير للقرآن مفارقٍ هو في نفس الوقت عند مؤلفيه نوع من الاختيار السياسي، غالباً ما يفرز مشروعاً للاستيلاء على السلطة، (فكلمة فرق تعني عادة اختلافاً سَكونياً، لكن استعمالها المذهبي يعطيها معاني أخرى: نزاع أو تعارض عقائدي، ومن ثمة فالفِرق التي أصلها ف. ر. ق. تعني النحل والفئات المتعارضة المتنافسة). أما العامل الثاني فيكمن في شهادة المصنفين والاقطاب المسلمين أنفسهم، إذ إن مجرد قراءة أدب «المقالات» والكتب حول المذاهب والفرق تظهر جلياً أن خطاطتنا لا تقوم على اصطناع ولا عن تحكم. وناهيك من الغزالي نفسه الذي يتحدث، في وصفه التركيبي للتجارب الاجتهادية، عن الاجتهاد في العقليات والاجتهاد في الاصول والاجتهاد في الفروع[2]. وحتى المتصوفة فقد كان لهم نصيبهم من تلك التجارب، إذ قالوا بالمجاهدة وسموا أنفسهم بالمجتهدين في دينهم.

بكلمة جامعة، آن الوقت لتحليل الاجتهادات كظاهرة أيديولوجية كلية، مما يلزمنا تبعاً لذلك، بأن نحللها تحليلاً بنيوياً. غير أن تحليلاً كهذا لا بد وأن يكون أيضاً تاريخياً، بمعنى أن الدلالة التي يمكننا قراءتها في فتح «باب الاجتهاد» وفي انسداده أو إعادة فتحه لا تتجلى صلاحيتها إلا باندماجها في التاريخ الحقيقي للمسلمين.

إن أهمية الاجتهاد وما شاع أنه نقيضه (التقليد) لم تخف على دارسين ومستشرقين مرموقين. فها هو الأستاذ محمد أركون يشير مؤخراً إلى أهمية الاجتهاد والتقليد ويأسف لكون هذا الزوج «لم يخضع بعد لدراسة شاملة تؤكد على أطر اعتماله الاجتماعية والثقافية»[3]. ومن قبله سجل روبير برانشفيك ملاحظة دقيقة

---

(2) انظر الغزالي، **المستصفى من علم الاصول**، ط. القاهرة، 1937، ج 2. ص 105 -106. ويروى عن أبي بكر الوراق أنه قال: «من اكتفى بالكلام، من العلم، دون الزهد والفقه، تزندق. ومن اكتفى بالزهد، دون الفقه والكلام، تبدّع. ومن اكتفى بالفقه، دون الزهد والكلام، تفسق. ومن تفنن في هذه الأمور كلها تخلص». (أنظر السلمي، **طبقات الصوفية**، القاهرة 1969، ص 224).

(3) انظر محمد أركون **في سبيل نقد العقل الاسلامي** (بالفرنسية)، ط. ميزونوف ولاروز، باريس 1984، ص 127، هامش 32.

قال فيها: «حتى في العهد الذي كانت العناصر الثقافية في الاسلام تتجمد، لا يصح القول بأن التقليد قد قوبل نظرياً بموافقة صريحة من طرف أغلبية العلماء السنيين، فكبارهم كانوا يخولونه مكانة متواضعة ويتباهون بذكر فضائل الاجتهاد؛ ولكن يجب هنا أن نحترس، إذ إن اجتهادهم، المقنن جداً، كان يزداد تقلصاً، فلا يمارس البتة إلا في الحدود الضيقة لمذهب ما. وفي أوساط كثيرة ساد الرأي القائل بأن «باب الاجتهاد» بمعناه الواسع قد انغلق»[4]. ميزة هذا الباحث تكمن في أنه يظهر الفجوة القائمة بين الممارسة الواقعة وبين النوايا المعلنة من طرف فقهاء لامعين، من ضمنهم ابن رشد مؤلف ـ حسب ما يزعم ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**[5].

إذا كانت أهمية الاجتهاد لم تغب عن إدراك كل باحث خبير فإن المقاربة الجديدة التي يظل لنا الحق في المطالبة بها تكمن في إبراز الاجتهاد كظاهرة كلية ممثلة للخطابات الايديولوجية في الاسلام وكخيط رفيع قادر على إضاءة هذه الخطابات والمسك بناصيتها[6]:

---

(4) ر. برانشفيك، «قضايا الانحطاط» في **الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الاسلام** (أعمال المناظرة العالمية حول تاريخ الحضارة الاسلامية، بوردو 1956) ط. ميزونوف ولاروز، باريس 1977، ص 35 -36.

(5) لقد خص ر. برانشيفيك ذلك المؤلف بتحليل شيق: «ابن رشد فقيهاً». أنظر **دراسات استشراقية مهداة في ذكرى ليفي ـ بروفانسال**، ط. ميزونوف ولاروز، باريس 1962، ج 1. بغض النظر عن دعوة ابن رشد الى الاجتهاد، فإن هذا المفهوم لم يعد يعني عنده سوى القدرة على الاختيار الواعي في كل حالة بين المذاهب القائمة. وهكذا: «فعدد الحلول الأصيلة التي يقدمها حول بعض القضايا الجزئية ضئيل جداً...» (ص 57).

(6) قد يعاب علينا أننا أقصينا من مجال هذا البحث العلم الطبيعي والرياضي كشكل من أشكال الاجتهاد النظري. والحق أن الأمر لا يتعلق بإقصاء بل بتجنب إقحام عنصر ذي استقلال ذاتي في موضوع مغاير له من حيث الطبيعة والوظيفة. ذلك أن القصد من الاجتهاد العلمي في الطبيعيات والرياضيات، رغم أهميته، يظل قصداً نظرياً خالصاً لا يؤدي إلا إلى نفس التعاريف والنتائج. وحتى إن ترتب عنه خلاف وتناقضات بين العلماء فإن هذا كله لا يحل إلا بالزيادة في إعمال النظر و«البرهان» وليس بالصراع السياسي أو الفتن الدموية، كما هو الحال في الاجتهادات الايديولوجية. وقد نبه مسكويه إلى أن هناك علوماً كعلوم «العدد والهندسة وسائر الموضوعات» لا تقوم فيها الاجتهادات إلا قصد الرياضة الذهنية وتعلم الصبر والروية. وهي تختلف عن العلوم الشرعية من حيث إن: «الحلال والحرام في المسائل الشرعية ليس يجري مجرى الضدين، أو المتناقضين في الأمور الطبيعية وما جرى مجراها». (أنظر **الهوامل والشوامل** للتوحيدي ومسكويه، نشرة أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة 1951، ص 331).

تنبيه في المنهج

لا نريد إخفاء رغبتنا في إضعاف الصلة مع بعض المواضيع وقواعد البحث الشائعة في الاسلاميات، وذلك بمعارضتها بمواضيع وقواعد أخرى ـ نعتقد أنها أكثر خصباً، بل ومنقذة بمعنى ما ـ سنحاول تطبيقها حسب الاستطاعة والمناسبة.

أمام كلية خطابية تُظهر قوانين تأسيسها العضوية، كل منوغرافيا جيدة مضطرة إلى تبني سياسة اقتصادية تهدف إلى التوجه نحو الأشياء ذاتها وتجريد الجواهر والبنيات من ركام الحواشي والتكرارات والزوائد.

أي معنى نعطيه لهذا التراث الزاخر المتمثل في تاريخ المسلمين الفكري والصراعي؟

كيف نضفي على الأشياء المكتوبة بالعربية شفافية من شأنها أن تنير العلاقة بين المعقول والواقع وبين المفهوم والوجود؟

بعد كل ما كتب من تآليف ومصنفات ومن تفاسير ومختصرات، وبعد كل التضخمات الكلامية والتكرارات اللاّمنقطعة، هل لنا أن نضع ثبتاً للأشياء المكتوبة حيث يمكننا ـ حسب تعبير لروسو ـ «أن نرغم كل متكلم أن يقول في مطلع حديثه القضية التي يريد عرضها، وذلك قصد أن نشذب شيئاً ما الالتباسات والهذر»؟

إن كانت مهمة معالجة هذه القضايا صعبة، فهي ليس مستحيلة. وبحثنا الذي يعجز عن أن يأتي عليها يشير فقط إلى أنه ينضوي فيها ويقيم.

فيما يخص هذا البحث، سنحاول الاستغناء عن مواضيع ومفاهيم تغتبط بها النزعة الموسوعية وتشكل هوسها أيضاً، ومنها:

أ ـ كتب السير والتراجم

أليس من المستحسن التخلص من سلطوية الذات الدالة التي لم تفتأ تبسط قبضتها في الثقافة العربية الكلاسيكية على النصوص الاساسية وحتى الثانوية، وترفع علم انتصارها في دوائر الأشياء المكتوبة، وذلك حتى ننفذ إلى التركيبات الجامعة والحلقات الحقيقية. ويعني هذا أن نرتد عن الضجيج التقليدي الذي تذيعه وتبقيه سلسلات التواترات والاسنادات وكتب الطبقات والسير والمناقب. وهذا الاختيار النظري يتضمن بالضرورة نتائج منهجية. ذلك أن وضع حد لاسطورة الذات الدالة

معناه أيضاً الحد من التحليلات والبحوثات التي تجعل منها موضوع عرسها الأكبر. أما نحن فلن ننظر إلى تلك الكتابات إلا عرضاً وعند الضرورة القصوى. وبما أن همنا ليس الانخراط في أخلاق القدوة والترغيب، فقد نستغني عنها حتى نتمكن من التوجه مباشرة نحو الواقع التاريخي الذي لا تقيمه فسيفساء الاعلام ولا الترابطات الكتابية، بل علائق القوى المجتمعية والتيارات الايديولوجية المتنافسة. هذه العلائق والتيارات التي تدمج الفرد في ما «يمجمعه» موضوعياً: الجماعة ولغة الجماعة. وبالتالي فإنها هي التي تُكون موضوع اهتماماتنا الرئيسي.

ب ـ الاختلافات والتمايزات في المذهب

لا جدوى من أن نتكلف مشقة تصيّد التمايزات الجزئية والاختلافات المزاجية وكل ما ليس من شأنه أن يشق خطاباً تتجاوز قوانين تشكله محيط الفردية والشعور المباشر. فلن تفيدنا، مثلاً، محاولة التدليل على أن ابن قتيبة، وهو حنبلي، قد صاغ نظرية في الاجماع ذات اتجاه مالكي. فصوت المؤلف كان يجول في مجالين إيديولوجيين ينتميان إلى نفس الطبيعة الخطابية (السنية)، بالرغم من تمايزهما الزماني...

ج ـ أدب الحواشي والمختصرات

في انتشار هذا الأدب وتكاثره علامة مادية على أزمة الفكر والاستمرار الثقافي. إن هذه الأزمة تحل في كل ثقافة بدأت تتعرض من الداخل إلى خطر الندرة والارهاق، فتسعى من وراء ذلك الأدب إلى التشبث بالبقاء وطرد شبح الانتهاء، هذا في حين أنها بذلك لا تقوم إلا بتحجيم التراث وتشويه غناه. لذا سنزيل من حسابنا أدب الحواشي والمختصرات دون إهمال التذكير بأن في إحصائه وفحصه قد نقيس سعة أزمة الثقافة وعمقها.

* * *

إننا بالتأكيد لم نأت على قائمة المواضيع والمناهج التقليدية المماثلة لما ذكرناه، لكن ما نستشعر قيامه في هذا الركام من الكتب التراثية على شكل قوالب وأنماط هي هذه الاجتهادات والتوترات النظرية وهذه الممارسات الاساسية المتعارضة والتي تحدد كلها معالم الوجوه الاثرية الرئيسة في الايديولوجيا الاسلامية الكلاسيكية: رجل الفقه بين الاجتهاد في تكييف الواقع أو الحكم لتعاليم

الشريعة النصية وبين الاجتهاد في تطويع هذه التعاليم لضغوط السياسة أو الواقع؛ المتكلم بين الحديث والعروض النظرية وبين العنف ونظريات المعارضة، وأخيراً الصوفي بين التجريد والتدمير من جهة والطرقية والعيش «المتوحش» من جهة أخرى. أما الفيلسوف فإنه لا يقوم بين هذه الوجوه إلا كمستقبل وباعث للرسائل الفلسفية اليونانية، وفلسفته لا تتسرب إلى المجال الذهني الاسلامي إلا كعامل غير مرغوب فيه. فلنحاول الاسهام في إخبار الحاضر عن هذه الوجوه كلها، وذلك بتحليلها لا لذاتها بل قيد نمط العلائق القائمة بينها في سوق الخطاب والوجود.

قد نستشف في هذه المقدمات بعض آثار البنيوية، وهذا صحيح ما دام أن أحسن مواضيع التحليل البنيوي هي المواضيع المنغلقة التامة. وتندرج من وجوه عدة ضمن هذه المواضيع القضية المطروقة في بحثنا، فلا تقدر أن تفلت من التحليل المذكور، لا سيما وأنها تُظهر علامات انبنائها وأن عناصرها تتجاوب في إطار علاقات شبه ثابتة ومحددة.

علاوة على ذلك، البنيوية التي ليست مجرد منهج أو «موضة» بل «الوعي اليقظ القلق للعرفان الحديث»[7] تهبنا امكانات نظرية وعملية أفضل من سواها لاقتحام المادة الانسانية الشاسعة ومناهج دلالاتها الثقافية. وللاستفادة من هذه الامكانات لا بد من محاولة التغلب على نوعين من العوائق الابستمولوجية: من ناحية، الالفة التي تربطنا بموضوع دراستنا والمعرفة المباشرة التي لدينا عنه، ومن ناحية أخرى، هيمنة التعقيد الافقي الناتج عن كل انتماء إلى الحاضر.

في إطار هذا الاهتمام بمعالجة قضيتنا كما لو أنها «شيء»، من الأجدر بنا أن نخضعها لتحليل يستوحي نفسه وفعاليته من المنهج البنيوي. غير أن هذا المنهج لا بد وأن يكون تاريخياً أيضاً، بمعنى أن الدلالة التي يمكننا قراءتها في فتح باب الاجتهاد وفي انسداده أو إعادة فتحه لن تتجلى صلاحيتها إلا باندماجها في واقع التاريخ الاسلامي. أما تبصر هذا المنهج البنيوي التركيبي فيكمن في اعتباره كل واقع معقولاً والتاريخ كلاً تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل، إما مختلطة متصارعة، وإما بالتساكن أو التناوب.

---

(7) ميشل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ط. جاليمار، 1966، ص 221.

الفصل الأول

أبعاد الاجتهاد الايديولوجي

I

الاجتهاد الفقهي ومحدودية المفاهيم

«من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه» (قول مأثور)

بشهادة كبار المفكرين المسلمين أنفسهم، ليس في القرآن أكثر من خمسمائة آية في الأحكام، جلها في العبادات وما ينيف على مائة وتسعين فقط في الاحوال الشخصية (والمواريث)[1] والنذور والأيمان. أما مجال العقود والالتزامات وأكثر منه مجال القانون الجنائي والدستوري فيشكلان مجالين للتشريع فيما يندر معه النص أو لا نص فيه[2].

---

(1) نكتفي بذكر عينة من تلك الآيات: في القانون الشخصي (س 4، آ: 3، 4، 5، 6، 22، 23، 34، 35، س 2، آ: 127، 226، 228، 229، 230، 233، 234، 235، 237، 241، س 5، آ: 5؛ س 31، آ: 14؛ س 33، آ: 37، 49؛ 14؛ س 63، آ: 34). في قانون المواريث: س 2، آ: 180، 181، 240 (نسختها آ 12 س 4)؛ س 4، آ: 7، 8، 11، 12، 33، 176)، إلخ.

(2) أنظر مثلاً عبد الوهاب خلاف، **مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه**، دار الثقافة، الكويت، 1970، ويوسف شاخت، **مدخل إلى التشريع الاسلامي (الرجمة الفرنسية لكامب والتركي)، ط. ميزونوف ولاروز، باريس** 1983، ص 69 -75. إن ما لا نص فيه يشكل جزءاً من الغيابات أو البياضات التي تطبع الخطاب القرآني. وقد حاول برانشفيك دراسة هذه الظاهرة في بحث نشره في مجلة ستوديا إسلاميكا (بالفرنسية) ج 5، سنة 1955 -1956، وعنوانه «مجرد ملاحظات سلبية على قاموس القرآن». فهو يأخذ على سبيل المثال بمحض الصدفة إحدى الحروف الهجائية، وهي النون، ويسجل: «من بين الجذور الأكثر اثباتاً في اللغة الكلاسيكية، ولا حاجة بنا إلى إحصائيات، يمكن بسهولة تقديم ثلاثين منها تبتدى كلها بحرف النون ولا تصادف في القرآن حيث يمكننا بحق أن ننتظر العثور عليها: (ن ب غ، ن ب ل، ن ت ج، ن ت ن، ن ج ب، ن ج ز، ن ح ف، ن ح و، ن ب د، ن د ر، ن ز ه، ن س ج، ن س م، ن ش د، ن ظ م، ن ع ش، ن ق د، ن ق ط، ن ق ل، ن ق ي، ن ك ي، ن م و، (أو ن م ي))، ن ه ب، ن ه د، ن ه ز، ن ه ض، ن ه ل، ن و ط، ن و ع، ن و ي». ويشير الكاتب: «نقول: «جذر» وليس «كلمات»، مما يعدد الغيابات أكثر» (ص 19). ولنا أن نلاحظ نحن أن هذه الغيابات، وإن كانت بينة، لا يلزم أن تزعجنا أكثر من اللازم. ذلك لأنها تعبر عن الوظيفة اقولية التي تظل بالضرورة قاصرة أمام الطبيعة اللامحدودة لتركيبة اللسانية. أضف إلى هذا أن علاقة النبي باللسان العربي لم تكن قائمة على المسح والدرس بل على الالهام والوحي وعلى التوتر والرهان. وهذه العلاقة الوجودية التي تحيل بحقيقة جديدة كانت تبعد عقل النبي عن أن يكون ناظمة آلية تقوم بجرد واستعمال كل ما تعارف عليه لسان العرب.

إن من أولئك المفكرين من رأى في ذلك الخصاص حكمة إلهية تقضي بترك الناس أحراراً في تعريف أمور دنياهم، ولعل مسكويه هو المفكر الذي برع في هذا الباب من حيث إنه ذهب إلى حد القول بأن الأحكام لا بد وأن تظل خاضعة لعملية إنتاج دائمة متجددة، وذلك قصد مسايرة الزمان والتغير في الأحوال واعتبار مصالح الناس واختلافهم... ويقول نص مسكويه الشائق بالحرف: «فأما الذي سوغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحد إنه حلال وحرام فلأن ذلك الشيء ترك واجتهاد الناس فيه لمصلحة أخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس، وذلك أن الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الاحكام من الامور الواجبة. وبيان هذا عند هذا المفكر: «أن بعض الاحكام يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس، لأن الاحكام موضوعة على العدل الوضعي، وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغدا في شيء آخر وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة»[3].

بعد مسكويه بما يقرب من قرن أتى الغزالي بتفسير مدهش لندرة النصوص التشريعية وعجزها عن الاحاطة بالواقع، فأكد في معرض تصديه لضغط الباطنية وقولها بوجوب التعلم من الامام المعصوم: «إن الوقائع لا حصر لها، بل هي في الامكان غير متناهية، والنصوص لا تفرض إلا محصورة متناهية، ولا يحيط قط ما يتناهى بما لايتناهى [...] فإن المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها [...] فبالضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصيغ العمومات». أما سبب ترخيص الرسول لمعاذ باستعمال اجتهاد الرأي، فذلك: «لضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع»[4].

بالاضافة إلى هذا المعطى الأول وهو ظاهرة ما لا نص فيه وقصور النص في متابعة الواقع، هناك في متن الخطاب القرآني معطيان آخران شاركاه في إثارة الاجتهاد وتفجير طاقاته، وهما على وجه التحديد:

ـ معطى المتشابه

إن ترتيب «التناقضات في النص القرآني ليس في حقيقة الأمر إلا تمريناً

(3) أنظر مسكويه والتوحيدي، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين، القاهرة 1951، ص 330.

(4) أنظر **فضائح الباطنية**، تحقيق ع. بدوي، الكويت، 1964، ص 88.

صورياً عقيماً، وذلك لسوء مطابقة مقاييسه مع تاريخية ووجدانية الرسالة المحمدية المعاشة والمكتوبة. وفي هذا الشرط كل مسك بتناقض لا يقوم إلا على نظرة زمانية اختزالية وعلى حكم منطقي وضعي يريد المطابقة في مجال يستعصي عليها، وهو مجال الانتاج الوجودي التاريخي البحت. وهذا المسك إنما يُحدث بين الأفعال والأقوال والقيم، التي تحرك وجوداً، صدامات وتقريبات مصطنعة متعسفة...

حقاً، كل استخبار عن حياة رسول الاسلام وطبعه لا يمكن أن يجري إلا بوسائط غير مباشرة من وثائق مكتوبة وأشياء ممثلة وآثار... ومن هنا يجد طموحنا إلى تمثل المهمة النبوية طي حركيتها ولحظاتها الخفاقة ما يعيده إلى موقف التواضع. غير أن تطليق هذا المعاش من أجل قولبة الرسالة الاسلامية في شكل نسقي وضعي لهو عمل ينال من تاريخيتها ومن ملابساتها النفسية والاجتماعية[5]. فالوثائق المكتوبة من قرآن وأحاديث ليست مطلقاً التعبير عن خلق تجريدي، بل إن ما يخترقه من كل جانب هو التاريخ بمعناه القوي (القائم على التوترات والصراعات...) وبمعناه الحرفي التوقيتي. وهكذا فإن إعادة وضع تلك الرسالة وبناء إطارها المحيط تستلزم تحليلاً متأنياً دقيقاً للنصوص طي تعاقبها الزماني وأسباب نزولها وللشروط الموضوعية التي أثارتها. وفي سياق هذا النهج التكويني وحده تفقد التناقضات المزعومة بين الأحاديث أو بين هذه الآية وتلك حدتها ومعناها، كما يتسنى قياس الفوارق الزمانية والمواقفية بين مختلف حالات الوجدان والصراع في تاريخ المهمة النبوية. وهكذا، ما يتبدى أثنار اختيار لا تاريخي عام للنصوص متناقضاً ليس في واقع الأمر إلا تعبيراً متشابهاً عن مواقف متعارضة وعن أجوبة مفتوحة غير قطعية. ويقر النص: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾** الآية (آل عمران، 7).

---

(5) فكرة جولدتسهير القائلة بإمكانية إعادة تريب السور حسب مقدمة التناقض بين التسيير والتخيير، هذه الفكرة تلغي حقاً المعيش الديني وتهيم بالتالي في الشكلانية المجردة... لقد كان الأشعري محقاً حين أدخل العامل الزمني لتفسير التعارض الحاصل بين الآيتين **﴿وجوه يومئذٍ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾** (القيامة 22 -23 و«لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» (الأنعام/ 103)، فرأى أن الأولى تصح على الآخرة والثانية على الدنيا وذلك «**لأن القرآن لا يتناقض.فلما قال في آية أخرى إنه تنظر إليه الأبصار علمنا أن الوقت** الذي قال إنه لا تدركه الأبصار في **غير الوقت** الذي أخبرنا أنها تنظر إليه فيه». (أنظر **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، نشر مكارثي، بيروت 1953، ص 35).

لقد أعطيت للمتشابه في القرآن تعاريف كثيرة من طرف مختلف منشطي الفكر الاسلامي، منها أن المتشابه هو مجموع الكلمات المعزولة التي تفتتح بها بعض السور: ياسين، طه، حاميم، الخ./ المتشابه هو ما لا يعلمه الا الله والمحكم ما يتسنى للراسخين في العلم معرفته. وهذا هو موقف الحنابلة الشائع الذي يرفض باسم مبدإ التفويض تأويل الآيات المتشابهات./المتشابه أخيراً هو ما يطبع مجموع القصص والأمثال والمحكم هو ما يخص الوعد والوعيد والحلال والحرام.

أما الغزالي فيذهب، بعد أن أبطل هذه التفاسير جملة، إلى أن المحكم يعني كل ما ينتظم ويأخذ شكلاً دالاً إما ظاهرياً أو بالتأويل الايجابي، بيد أن المتشابه يعبر عن الكلمات الملتبسة كالاستواء على العرش وصفات الله المتعلقة بالجسمية والجهة وما إلى ذلك من المضامين التي تستلزم التأويل[6].

لنقر إذن، فوق تنوع هذه التفاسير ـ المفيد في حد ذاته ـ أن المتشابه معطى يتراءى في كلام الله ويطبع بعض مواضعه، ويثير من ثمة فرصاً إيجابية لاعمال الاجتهاد والنظر، كما أكد على هذا القاضي عبد الجبار قائلاً: «إنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد»[7]. أما المضامين المتعارضة أو المثاني المتشابهة في الآيات القرآنية، فيمكن تلخيصها على النحو التالي:

ـ الانسان خلق من تراب	/ الانسان خليفة الله في أرضه.
ـ ملازمة الله للعالم	/ تعالي الله عن العالم.
ـ الوعد	/ الوعيد.
ـ التخيير	/ التسيير.
ـ الدنيا	/ الآخرة.
ـ العقل	/ الايمان
ـ لا إكراه في الدين	/ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[8]

(6) **المستصفى من علم الأصول**، ط. القاهرة 1937، ج I، ص 68.

(7) أنظر **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965، ص 600.

(8) نقرأ هذه اللوحة عند م. بن ميلاد الذي استوحاها من الآية 87 من السورة 15: **﴿ولقد أتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾**. أنظر **الازدواجية في الثقافة العربية** ط. انثروبوس، باريس 1967، ص 377.

يظل المتشابه القرآني إذن، كما هو مثبت، واقعاً ما انفك يثير الاجتهاد التأويلي في مناخ يسوده التنوع والاختلافات. إنه يؤكد مرة أخرى الطابع التاريخي الأصيل لحدوس الخطاب الاسلامي الكبرى.

ـ معطى الناسخ والمنسوخ

النسخ قصد من قصود الاسلام البدئية. فهذا الدين الجديد لم يأت لينضاف إلى الديانتين القائمتين بل لينسخهما ويحتفظ بما هو من قبيل الحقيقة فيهما. وبهذا المعنى يكون القرآن فرقاناً، أي قطيعة ونسخاً. وهذا هو الوجه الايديولوجي ـ السياسي الخارجي للنسخ الذي لم يظهر حتى في عهد الرسول كعنصر واقعي فعال، وسكت عنه التابعون، نظراً لمقاومات المعارضين وتعصبهم... أما ما يهمنا أكثر ـ بحكم حدته ـ فهو النسخ القرآني الداخلي المعترف به في سورة البقرة، الآية 106، وكذلك في سورة النحل، الآية 101 التي تقول: **﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾**. إن هذا الصنف من النسخ هو بالذات الذي قد يثير تساؤلاً نظرياً مزعجاً يمت إلى قوام القرآن نفسه. ذلك أنه لو كان بمقدور آية أن تنسخ أخرى سابقة، فكيف يمكن إقرار قدم كلام الله وانسجامه؟ إن النسخ لا يعمل إلا إذا افتُرض بين حديه زمن ضروري للمداولة ثم لتقرير يلغى تقريراً سبقه. أليس في هذا اسقاط تجسيمي حري بالله أن يتنزه عنه ويتعالى؟ وقد يعدد العقل النظري الاعتراضات التي تظل بالرغم من صحتها خارج واقع النصوص.

* * *

أمام مقاومة النص حاول رجال الدين الاستعانة بالحيل اللغوية. وهكذا قالوا إن النسخ هو الاستنساخ والطبع، وبالتالي نقل اللوح المحفوظ إلى الكتب المنزلة. هذا في حين أن النصوص التي تعارض هذا التأويل تظل قائمة وتحثنا على فهم النسخ كتحول فجائي كلي في العقيدة والنسائك أو في المؤسسات. أليس هذا هو شأن أمر الله إلى نبيه: **﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام...﴾** (البقرة، 144) بعد أن كانت قبلة الصلاة هي بيت المقدس. كما أن هناك من الأحاديث ما ينسخ بعضه بعضاً، منها مثلاً: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة، فادخروها»؛ و«كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها، فإنها تذكركم بالآخرة»...

إلى الغزالي قد يرجع الفضل في رد النسخ إلى نطاق الآيات والأحاديث التي تعبر حقاً عن تغير جذري، بخلاف ما منها لا يقصد إلا البيان أو التخصيص[9]. ورداً على تساؤلات العقلانيين حول ظاهرة النسخ يقوم الامام بوضعها كتعبير عن لطف الله وعن رحمته بعباده، إذ قضت حكمته أن يكيف بالتدريج أوامره ونواهيه للطبيعة الانسانية الشاردة المستضعفة، التي كانت قبل نزول الوحي في حالة براءة أصلية[10].

كيفما كان الأمر، فقد نخلص إلى أن النسخ هو كذلك بعد إضافي ثابت في الرسالة الاسلامية، له طابع الاشكال وبالتالي القدرة على فتح باب الاجتهاد والخطاب الايديولوجي.

أمام تاريخية النصوص المؤسسة وما يحتمل فيها من أسباب نزول ومتشابه ونسخ نكون بعيدين عن دعوى التمام والاكتمال في الرسالة النبوية. وحتى لو انعدمت هذه العناصر أو ضعفت، فما كان للتأويل أن يتوقف عن تطوير خطابات ضخمة بصدد مقاطع أو كلمات غير دالة قد لا تثير إلا انتباه من تحدوه الرغبة المسبقة في إضفاء طابع العمق والاشكال عليها. بكلمة جامعة، لا شيء كان يقدر أن يحول دون انطلاق النشاط الايديولوجي وترعرعه. إلا أن تلك العناصر وقد أثبتت داخلياً ودرست في مؤلفات خاصة فإنها خلقت بالضرورة فرصاً مفتوحة للكلام، حتى بالنسبة لمن يستهدف إضعافها أو إبطالها. وهكذا يكون التفسير ذا وظيفة متناقضة أصلاً، لم يدركها إلا الحنابلة والظاهريون. ذلك أنه يسعى إلى نفي الغرر والنقصان في النصوص المؤسسة، بيد أن إدراك هذين العيبين هو شرط امكانه. غير أن هذا التناقض يفقد حدته وثقله في منطق التاريخ وجدليته. ووجود التفسير يثبت ـ على صعيد عام ـ أن الانسان لا يستطيع التوقف عن القول وعن العمل بالاعادة والترميم أو بالاصلاح الكلي من أجل تجديد طبقات إرثه الثقافي وبالتالي طبقات خطاباته. ومما نسعى إليه في هذا المقام هو أن نظهر انطلاقاً من الايديولوجيا الفقهية وعلى ضوئها:

---

(9) في نفس الحقبة كان ابن حزم في الغرب الاسلامي يعرض أفكاراً قريبة جداً من تلك الأفكار الغزالية، أنظر **الأحكام في أصول الاحكام** (ط. القاهرة، 1347 هـ، ج الرابع، ص 56 وما يليها). وأنظر كذلك ر. أرنالديز، **النحو والالهيات عند ابن حزم القرطبي**، ط. فران، باريس 1956.

(10) الغزالي **المستصفى**... المرجع المذكور، ج I، ص 68.

1 ـ كيف أنه قياساً إلى حديث رئيسي مؤسس يقيم الاجتهاد تدريجياً، بالتفسير والتأويل، مجالاً خارجياً تنبثق فيه مفاهيم متغايرة متضاربة وأشكال تملكات ومراقبات سياسية، موضوعها ذلك الحديث الرئيسي نفسه؛

2 ـ كيف أن ذلك المجال الخارجي، بمجرد ما يدرك نموه «المتوحش» أو الهرطقي، يصير جدلياً موضوع إبطالات وانتقادات منهجية يحركها مبدأ العود إلى رحاب الخطاب البدئي «الصافية» وتصحبها لهذا القصد أساليب عمل نضالي.

في هذين الشقين يكمن قطبا كل وجود إيديولوجي. وسنحاول وصفهما حسب الامكان معتمدين فرضية محنكة يصوغها فوكو على هذا النحو «الهرطقة والأرثوذكسية لا يتولدان عن مغالاة وتعصب في الآليات المذهبية، بل إنهما ينتميان إليها جوهرياً»[11].

* * *

حصرنا شروط إمكان الخطاب الايديولوجي الاسلامي في أكثرها جدارة ودلالة، وأدركنا في محيط هذه الشروط أن اللجوء إلى الاجتهاد كان ضرورة حيوية لحفظ التأسيسية الاسلامية وتنشيطها فكرياً وللفتح الترابي المتزايد، كما أنه كان قواماً حتمياً لمناخ الصراع بين الفرق والتيارات المتعارضة داخل البلاد الاسلامية الشاسعة.

* * *

في تظاهرات هذا الاجتهاد المستميت من أجل ملء بياضات المذهب وثغراته يحتل الفقه مكانة أساسية بما أنه، روحاً ومنهجاً، ابتكار اسلامي أصيل. فما هي اشكاليته الرئيسية وعلاقتها بموضوع مبحثنا؟

إذا كان الفقه، كما قال بذلك كثير من الدارسين، هو التعبير الأدق عن نمط الفكر الاسلامي بل ونخاعه الشوكي[12]، فإن الاجتهاد قياساً إلى هذا الفقه عنصر دينامي ما انفك حتى بعد انسداده المزعوم ينفخ فيه الحياة والاستمرار. وعلى هذا النحو لا يكون الفقه إلا التعبير المركب والثري عن المبادئ الأصلية الموجهة، إما بالتفسير والقياس أو عموماً بالتأويل، ولا تكون هذه الأشكال من الاجتهاد إلا بقدر

(11) **نظام الخطاب**، ط. جاليمار، 1971، ص 45.

(12) **خطاطة لتاريخ الشرع الاسلامي**، شاخت، الترجمة لجان وفيليكس أران، معهد الدراسات المغربية العليا، XI، ط. ماكس بيسون، ص 9.

ما يسمح به غياب النصوص أو ضعفها.

عن النصوص المؤسسة التي هي معين الفكر التشريعي يمكن إعطاء تعاريف متعددة، وإن كانت متفاوتة القيمة. أما ما يحسن استحضاره منها فهي ثلاثة:

أ ـ التعريف التقديسي المتعالي: وهو نتاج التصورات التي كونها أتباع هذه النصوص لأنفسهم. فصار القرآن بمقتضاها يقرأ ويستبطن كتظاهر للحق الالهي الذي له القوة والخلود، وكرسالة بعث بها الخالق إلى العالمين بواسطة نبيه ويقوم إعجازها في لغتها، إلخ...

ب ـ التعريف السيكو ـــ تاريخي: وهو الذي يعارض التعريف الأول بما يقوم عليه من استخبار نفساني ومجتمعي. ويذهب هذا التعريف إلى أن القرآن ليس قابلاً لتعريف جوهري بحيث أن كل مجتمع في زمان ومكان ما (وحتى داخل المجتمع كل طبقة) يقرأ الكتاب ويقيم مضامينه بحسب شروطه وحاجاته وطموحاته. أما عن أصل الكتاب: «فإنه ليس تظاهرة لغوية لكائن متعال يملي مبادئ يجوز تطبيقها على كل مجتمع ممكن، بل إنه عمل رجل ألهمته المثل الخاصة بعصره». (م. رودنسون)[13]. أو إنه سلسلة مواضيع طورها محمد طيلة عشرين عاماً، حسب مستلزمات دعوته وتحت اندفاع الظروف، وهكذا يكتسي الكل وحدته السيكولوجية والتاريخية». (ر. بلاشير)[14].

جـــ ـ التعريف الانطباعي الذاتوي: وهو ما نقرأه مثلاً عند لوي ماسينيون: «القرآن المحفوظ منذ الطفولة هو «نظام العالم»، وضعي وموحى، يقنن اختبار كل حدث وتفسيره وتقييمه. إنه عند كل المؤمنين تذكرة وذاكرة جاهزة للحياة الجارية وذخيرة لغوية و«قاموس الفقير». وإنه أيضاً عند الكثير دليل تعريفات وضمانات قابلة دوماً للتطبيق وتتيح للفكر التمرس والعمل. وإنه أخيراً عند البعض رفيق ملازم للارادة ومصنف حكم الحياة العملية يتسنى التأمل فيه شخصياً، مع تركيز الانتباه على الدلائل اللامنقطعة للجلال الالهي»[15].

---

(13) **الاسلام والرأسمالية**، ط. لوساي، 1966، ص 40، وهذه النقطة تشكل أهم عطاء منهجي في **محمد** لنفس المؤلف.

(14) **القرآن**، ط PUF، باريس 1966، ص 30.

(15) **شوق الحلاج**... باريس 1922، ج II، ص 446. ويحاكي هذا الاتجاه تعريف لامانس، انظر **الاسلام، عقائد ومؤسسات**، ط. بيروت 1926، ص 65.

بالرغم من قيمة التعريف الأخير الوصفية وقيمة الثاني النقدية «العلاجية» (من حيث أنه يسعى عملياً إلى إيقاظ الشرق النائم المريض بالكلمة)، فإن التعريف الأول يبدو لنا هو الأجدر بالنظر والتعميق، نظراً لاحتوائه على فكرة قيمة تمت إلى حجية الكتاب التي هي الاعجاز اللغوي.

في القرن الثالث وفي ما أفرزه القرن الرابع وما تلاه من تأجج في الوعي البلاغي، ظهرت مقاربات جدية لتفسير إعجاز القرآن كان لعبد القاهر الجرجاني (مـ 471 هـ) الفضل في جمعها وعرضها قصد نقدها. وهي في مجملها إما ترد إعجاز النص القرآني إلى إخباره عن الغيبيات وبقصص الأولين، وإما ترجعه إلى عناصر نظمية بلاغية كالايجاز والتشبيه والاستعارة والتجانس والتلاؤم والفواصل والتصريف والمبالغة وحسن البيان. ومن العلماء كأبي بكر الباقلاني في مؤلفه **إعجاز القرآن** من يقر بصلاح كلا التفسيرين معاً. أما الجرجاني فهو يرى منتقداً أن التفسير الأول يخرج عن عمق النص ليربطه على السطح بعوامل مدلولية (أو مضامينية) غير حاسمة ولا مخصوصة، ويرى أن التفسير الثاني تجزيئي، أو، إن صح التعبير، فسيفسائي. إن صاحب **أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز** لا يلحظ سر تفوق القرآن اللغوي ومحرك تحديه لبيان العرب وشعرهم إلا في نظمه أو تركيبه الشمولي، كما ذهب إلى ذلك الجاحظ من قبل. والنظم عند الجرجاني ليس سوى: «تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: إسم، وفعل، وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما»[16]. بهذه الاصناف الثلاثة من التعلق (أو الاسناد) تقوم أصول النحو كدوال أو قوانين معيارية لا بد لكل كلام أن يتبناها ويعمل بموجبها. والقرآن، إن كان قد واضع العرب على لغتهم كنظام ذي رسوم وكفاءة، فإنه ذهب إلى إرساء إعجازه، أو إن شئنا أدائه المتفرد المتميز، على التوجهات التالية:

ـ التعامل مع ألفاظ اللغة لا كذرات مقصودة في ذاتها كما هو الحال في أدب البديع والمحسنات، بل كمواد خام لا تستقيم معانيها ومعاني معانيها إلا ضمن علاقات نظمية أو سياقية وعلاقات استبدالية باطنة.

ـ تحقيق «معاني النحو» لا قصد تكريس «الكلام العادي» طي أغراضه

(16) الجرجاني، **دلائل الاعجاز**، تحقيق عبد المنعم خفاجي، **القاهرة** 1969، ص 43 -44.

ومألوفاته، بل لابداع الكلام العالي الذي يقوم في النص فوق المجاز والاستعارة بالنظم كمجموعة من الأفعال البلاغية الحسنة التخير والتدبر والمرتبطة دلالياً بوهج «الفكر» و«لطائف العقل» و«المعاني النفسية».

- إحداث تباعد بل وفروق مع الموروث الكلامي، المتمثل أساساً في الشعر ديوان العرب، وبذا يكون القرآن فرقاناً، ليس على المستوى المدلولي فحسب، وإنما كذلك وبالتأكيد على الصعيد الدالي، حيث الحدث الكلامي يتوق إلى توليد علاقات وتركيبات جديدة تظهر كعلاقات لأسلوب مبتكر متميز. وهذا الأسلوب كان من شأنه أن حرك الأفهام والحساسيات وعبأها، فاعتنقته وآمنت بتعاليه وإعجازه...

إذا كان التوجهان الأول والثاني واضحين في نصوص الجرجاني، فإن التوجه الثالث لا يمكن إلا استقراؤه منها ومن نصوص لمؤلفين آخرين[17].

من خلال هذه التوجهات الثلاثة نرى إذن أن قضية الاعجاز تستحق عناية خاصة، وهذا خلافاً لما يعتقد البعض، نظراً لكونها تفتح المجال للبحث في علاقات الخطاب الابداعي باللغة المرجع من جهة، وبالمتلقي القارئ أو السامع من جهة أخرى. إن ذلك الاعجاز لا يمت في آخر التحليل إلى اللغة نفسها (إذ إنها ليست أكثر قوة وجمالاً من لغات أخرى) بقدر ما يتبدى في مجال عمليات القرآن أو تحركاته البلاغية - الفكرية داخل ممكنات هذه اللغة. وما يفسر تفوق هذه التحركات (أو إعجازها) هو بكلمة جامعة ارتكاز دلالاتها على تركيب «سعيد» بين مدلولات غير منتشرة ولا متداولة لدى المتلقين وبين دوال تعمل أسلوبياً بالمواضعة المغرية تارة وبالخرق عند الحاجة طوراً. أما «إعجاز» هذا التركيب فإنه لا يقوم في فعالياته الذاتية فحسب، وإنما كذلك في قوته التبليغية والاستقطابية[18].

---

(17) أنظر مثلاً ما يورده التوحيدي عن كعب الأنصاري أنه قال: «من شرف النثر أن النبي ﷺ لم ينطق إلا به آمراً وناهياً، ومستخبراً أو مخبراً، وهادياً وواعظاً، وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، ولا نزه عنه إلا لما فيه من نقص، ولو تساويا لنطق بهما. ولما اختلفا خص بأشرفهما الذي هو أجول في جميع المواضع، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع». **الامتاع والمؤانسة**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت [بدون تاريخ]، ج 2، ص 135. أنظر كذلك ما يكتبه ماسينيون بهذا الصدد في **الأعمال الصغرى** (بالفرنسية) بيروت 1965، ج I، ص 18.

(18) يكتب شومسكي من زاوية نحوه التكويني: «الواقع الرئيسي الذي يلزم أن تهتم به كل لسانيات هو التالي: يمكن لمتكلم متمرن أن ينتج في لسانه جملة جديدة في الوقت المناسب، ويمكن لمتكلمين آخرين أن يفهموها مباشرة، رغم أنها أيضاً جديدة لديهم...». **المخارج العادية في النظرية اللسانية** (بالانجليزية)، ط. موتون، باريس 1964، ص 7.

إن نص النصوص في الاسلام الناشىء لا يذيع خطابات «تذكر على مر الأيام والمبادلات، وتذهب مع فعل النطق بها نفسه»، بل «خطابات تصدر عنها بعض الأفعال الجديدة وأقوالاً تسترجعها وتغيرها أو تتكلم عنها. إنها، باختصار، خطابات تقال فوق نظمها بصفة لا متناهية وتظل تقال ولا زالت تقال»[19]. هذا النص ـ الذي ننعته بالتأسيسي ـ هو النص الذي انطلاقاً منه سيطور الفقه مفاهيمه ومصطلحاته. وهذا الفقه، بنزوعه إلى أن يكون علماً، سيذهب إلى إعطاء ذلك النص وضع الثابث الموضوعي والمرجع المركزي. ومن ثمة فأمام حضوره الضخم لا يمكن للمجتهد إلا أن يصادق على أوامره ونواهيه الظاهرة المحكمة. غير أن لنشاطه أن يعمل في حقلين مهمين وإن كانا يمتان أساساً إلى التحصيل في التفسير وفقه اللغة.

أ ـ طلب النصوص

تقول الآية 59 في سورة الأنعام: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾. وبالتالي فحتى العلوم التي لم ترد صريحة في القرآن فهي فيه ضمنية مضمرة، يحق نقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[20]، وذلك بتيسير من أعظم تفسير للقرآن، ألا وهو الأحاديث النبوية المجموعة في صحيح البخاري ومسلم والترمذي. ومن ثمة فالنصوص القرآنية والنبوية، محملةً بتوابعها التفسيرية، أضحت علامات ميقظة حقة سواء في نطاق إدراك المسلم أو في مقولات حكمه. كما أن تداولها ـ الخاضع لقوانين «عقلية العصر» أو موجته ـ قد اكتسى كل خاصيات الظاهرة المجتمعية. وهكذا أصبحت أهميتها تقاس بالمواقف الجديدة وبالمطالب والحاجات عند الطبقات الاجتماعية المتمايزة التي صارت تعبر عن نفسها في البحث الدائم عن النصوص الملائمة المواتية. وهذا هو العمل الموكول إلى المجتهد الذي لا يقوم لبحثه شأن إلا حين تنتهي استماتته في المطالبة والتحرك إلى العثور على العلة الخفية التي تمكنه من تدعيم ما يوليه الاسلام أهمية قصوى، ألا وهو تواتر النص.

---

(19) تأخذ هذه التعابير الموفقة من فوكو، **نظام الخطاب**، المرجع المذكور ص 24.

(20) انظر مثلاً الغزالي في **القسطاس المستقيم**، ط. القاهرة [بدون تاريخ]، ص 32.

ب ـــ تفسير النص

إن مهمة المفسر الرئيسية تكمن في دفع الشرح إلى حدوده القصوى الممكنة وفي إدخال الليونة في اللحمة التركيبية للنصوص المتلقاة. أما الحواجز الصورية كالتلميح والمجاز والايجاز التي تكوّن بعداً أسلوبياً في القرآن، فإنه يواجهها بالقداسة والتاريخ (من فرق وحكم وقصص) وبالبلاغة وفقه اللغة، أي بكل ما من شأنه أن يفك ألغاز الكلام ويشحن عبارات الخطاب. وبهذه الوسائل ينجز المفسر مهمته التي تكمن في تقريب مصادر الدين من العقول والقلوب. ورغم أن المجتهد لا يقف عند حد شرح النصوص فإن هذا العمل يقوم بمثابة شرط لا محيد عنه.

* * *

إن الغاية العليا لطلب النصوص وتفسيرها هي استدامة الحيوية والحدة في حوار غائب كبير، هو النبي، مع مستمعيه الحاضرين. إلا أنه بحكم تكاثر هؤلاء المستمعين وتنوعهم، وبما أن أوضاعاً جديدة كانت تقوم وتستلزم إدارات ملائمة فاعلة، فإنه أضحى من العسير إخفاء الندرة المتزايدة على صعيد القضايا الشرعية في الرسالة المحمدية. ولربما أن الدليل على وجود هذه الندرة يقوم في رد الفعل عليها عبر ممارسة مبدإ التأويل نفسه. ذلك أن «التأويل، كما يكتب فوكو بحق، هو طريقة لمعارضة الفقر الخطابي وتعويضه بتعديد المعنى، إنه طريقة للكلام انطلاقاً من ذلك الفقر ورغماً عنه»[21]. وبالتالي فقد كان على المسلمين، حفاظاً على حياة مذهبهم، أن يردوا الفعل على تلك الندرة، أي أن يمارسوا الاجتهاد. وفي هذا المنحى يلزم فهم بروز مفاهيم عملية في الفكر التشريعي الاسلامي، كالاستحسان والرأي والقياس والاختلاف والاجماع.

إن الأخذ بالرأي يحصل عند الفقيه أو القاضي حينما يقف على حالات لم ترد في النصوص المؤسسة بصريح العبارة والتوقع... وإلى أبي حنيفة (م ـ 150 هـ / 767 م) ومدرسته في الكوفة يرجع السبق إلى اعمال الرأي أو ما أسماه استحساناً. ونقرأ في **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي أن أبا حنيفة كان إذا تعسر عليه الأخذ بالكتاب والسنة أو الاختيار بين أقوال الصحابة اجتهد. فيقول عن التابعين: «فقوم اجتهدوا، فاجتهد كما اجتهدوا» و«هم رجال ونحن رجال»، إلخ. هذا في حين أن

---

(21) فوكو، **أركيولوجيا العرفان**، المرجع المذكور، ص 158.

ابن حنبل من بعده كان يقول: «إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام».

ويحتج الحنفيون في استعمالهم للرأي بآيتين من سورة الزمر، الآية 18: ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب**﴾، والآية 55﴿**واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون**﴾. كما يذكرون حديثاً يقول: «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي». ويروى عن الحنفي المبجل أبي يوسف القاضي (م- 182 هـ / 798 م) أنه كان يقول: «القياس كان أن... إلا أني استحسنت...».

إن العنصر الذاتي في الرأي وقلة اكتراثه بالنصوص سرعان ما أدركهما إمام كبير آخر، هو الشافعي (م- 204 هـ / 820 م) الذي خصص لابطاله فصولاً في **رسالته** وفي **كتاب الأم**، واضعاً القياس كإطار مرشد لا يجوز للرأي أن يتحرك خارجه. وهكذا حل القياس محل الرأي. وفرضت ممارسته نفسها في كل الحالات التي تخفت أو تنعدم فيها قدرات التوقع النصي بشأن أوضاع جديدة أو متفردة، ويكون على الفقيه أن يمد جسر الاستمرار الايجابي بين النص والوجود، باحثاً عن تطويق التظاهرات اللامتناهية لهذا الوجود بمقتضيات ذلك النص، الحقيقية منها والمتخيلة. ولا يمكن لحركة انتشار النص هاته عبر قناة القياس أن تتم إلا بافتراض أن كل الحالات، المحتملة معروفة أو قابلة للمعرفة.

إن غالبية الشافعيين يعتبرون القياس كمصدر للشريعة ينضاف إلى الكتاب والسنة والاجماع. ذلك أن بممارسته، وفي حالة قيام العلة، يمكن لفرع أن يلحق بالأصول وأن يصبح منها، بإقرار من الاجماع.

ما هي وظيفة القياس الذاتية؟ يكمن الاجتهاد القياسي، حسب التركيب الغزالي، إما في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيحه أو في تخريجه واستنباطه[22].

نرى إذن أن الفكر القياسي يظهر كأبرز تعبير عن الاجتهاد الفقهي. وهذا ما يفسر أن الفقهاء كانوا طيلة بداية تكون الشرع الاسلامي لا يميزون بين الاجتهاد والقياس، معتبرين كليهما تسميتين لنشاط واحد[23]. وهذا بالطبع خلط خاطىء، إذ إن الاجتهاد، كما أكد على ذلك العلماء اللاحقون، يتجاوز

---

(22) الغزالي، **المستصفى**، المرجع المذكور، ج 2، ص 54.

(23) الشافعي نفسه يقوم بهذه المماثلة، أنظر **الرسالة** ط. القاهرة 1309 هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، باب القياس، ص 476 -486.

القياس من حيث سعة الدلالة وشمولها[24].

إن ممارسة القياس لم تنج من الاعتراضات المسلحة بالآيات والأحاديث الداعية إلى إبطالها. فالظاهريون والحشويون والشيعة وأهل التعليم وبعض المعتزلة يجمعون ـ وإن لأسباب مذهبية مختلفة ـ على نبذ القياس والطعن في مزاولته. ذلك أن القرآن يقول: ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**﴾ (النحل، 89)، إلخ. إلا أن المدافعين عن مشروعية القياس كانوا يتوفقون في تحييد مفاعيل هذه الآيات إما بتخصيص معانيها وإما بمعارضتها بآيات تعاكسها أو تُضعف من شأنها.

لنخلص إلى القول بأن العمل بالقياس من شأنه أن ينتهي إلى آراء وإجراءات متباينة متناقضة وأن ينشأ عنه ظهور الاختلاف، ولا سيما وأن في النصوص ذاتها ما يبعث عليها كاشتراك الألفاظ ولبس المجاز وشدة التلميح والايجاز.

لما تأتى للاختلاف أن يقوم كأمر واقع كان موقف الفقهاء السكوت عنه ثم تحول بدرجات متفاوتة إلى التمرير فالتحليل. «إن الاختلاف بين المذاهب أصبح ذا إفادة بحيث صودق على المثل المأثور الذي يعلمنا بشكل مجازي أن الاختلاف هو المفتاح الحقيقي للفقه، وهو القائل: من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه»[25]. هذه الملاحظة الصائبة لروبير برنشفيك تترجم الحديث القائل: «الاختلاف في أمتي رحمة». وهذا الحديث الموضوع ليس إلا نتاج انتشار ظاهرة الاختلاف التي تبدو على نحو ما كعاقبة حتمية للاجتهاد وتعبير عن تقسيم للعمل الفقهي الكلامي[26].

---

(24) الغزالي، **المستصفى**، المرجع المذكور، ج 1، ص 54.

(25) «ملاحظات حول الشرع الاسلامي القديم»، أنظر مجلة **ستوديا اسلاميكا** 1955، ج III، ص 73.

ولا بد من التذكير بأن الاختلاف قد ظهر مبكراً بين المسلمين، أي في عهد الصحابة أنفسهم فبالاضافة الى مسألة الخلاف الأكبر حول مسألة الخلافة، كانت قضايا أخرى عديدة اختلفوا فيها كقضية أمر علي بن أبي طالب بإخراج الزكاة من أموال اليتامى وكموقف عمر ضد طلب الرسول لصحيفة يكتب عليها وصاياه الأخيرة بعد أن اشتدت به الحمى، إلخ.

(26) في دراسة مهمة حول وظيفة الاختلاف في منهجية الشرع الاسلامي يقسم صاحبها ج.ب. شارني تلك الوظيفة الى ثلاث مهام: سلاح صراع فكري ـ سياسي في الأصل، ثم تنقيص الشك الديني وقبول محدود للتباينات المتأرجحة بين التفريط والافراط بقصد الحفاظ على وحدة الاسلام في العهد الكلاسيكي، أخيراً الاختيار القار في بداية الحركة الاصلاحية. ويضيف المؤلف إلى كل هذا تصوراً دينامياً للاختلاف، فيقول: «الاختلاف هو التعبير عن غليان الأمة الفكري، ومن هذا الغليان (...) يمكن أن تنبثق وتفرض نفسها رويداً رويداً الحلول المستقبلة الضرورية للصيرورة التاريخية». (أنظر **الازدواجية في الثقافة العربية**، المرجع المذكور ص 226.

من بين الأئمة الأربعة كان الشافعي أول من استشعر أخطار الاختلاف الظاهرة والمضمرة وعبر عنها. وإليه يرجع الفضل في رصد عوامله وتظاهراته والسعي إلى ردعها أو على الأقل تطويقها. وهكذا لم يفتأ يعارض مفهوم «الرأي» الذي تؤدي ممارسته إلى الشك والخلط فإلى الاختلاف. وحتى القياس الذي يتبناه ويدعو اليه، فإنه يخضعه لشروط الضرورة القصوى. وبالتالي يظل لمعان النصوص المؤسسة يحتفظ في آخر الأمر بتميزه ويمارس جاذبيته.

في **القسطاس المستقيم**، يقترح الغزالي طريقة عملية لتخليص الناس من الاختلافات، فيذكر آية من سورة الحديد آية 25: ﴿**ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس...**﴾ . ويفسرها الامام بأن الكتاب أنزل للعوام والميزان للخواص، وأما الحديد فموجه إلى الذين يؤولون المتشابه في القرآن قصد إيقاع الفتنة والفرقة... ومع هذا النوع من التفسير نكون بمحضر فكر يمثل أيما تمثيل العقلية السنية لذاك العهد حيث دخل العرفان العربي المريض بخوفه من الجدل في ليله الوسطوي الطويل. ورغم أن الغزالي لا يحرم الجدل كلية، فإنه هنا يشرع إعمال العنف ضده ويزكيه.

وفي سبيل محو مخاطر الاختلافات أو تليينها قام الشافعي بالتنظير لمفهوم الاجماع وإعلائه إلى مصف أصول الفقه متجاوزاً بذلك الطابع المحلي لاجماع المدينة المالكي[27]، الذي يصف الشافعي حجيته بالضعف والتحكم. وفي الخضم القرآني الدال لم يكن من العسير إيجاد ما يشرع الاجماع ويعززه. فهو يذكر في سورة النساء الآية 115: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا**﴾ ؛ كما يحتج بالآية 137 من سورة البقرة، إلخ. وانطلاقاً من مبدإ النبي في عصمة إجماع الأمة من الخطأ يؤكد الشافعي قائلاً: «نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن. ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق الظاهر،

(27) عن إجماع أهل المدينة الذي ليس بحجة انظر الشافعي، **الرسالة**، المرجع المذكور، ص 533 -535.

لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالاجماع والقياس، وهو أضعف من هذا، ولكنه منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الاعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الاعواز»[28].

إن الإجماع كمصدر للقانون يتيح التشريع حول قضية من صعيد فقهي، نظري أو تطبيقي. وهكذا يكتسي قيمة وحجية شرعيتين في باب «البدع الحسنة»، (كالاحتفال بالمولد النبوي) وبالأخص في ميدان المعاملات والسياسة الشرعية، كإحداث التاريخ الهجري وتنظيم العقار والخراج والادارة... أما مشكل حق الانخراط في الاجماع فلم يكن يطرح إلا في فئات العلماء «ورثة النبي». لذا «فإجماع الأمة» (وهو مفهوم حنفي أصلاً) ليس في واقع الأمر سوى كلمة ذات استعمال مجازي وافتراضي بما أنه يلغي أو يبعد إجماع العوام أو الجمهوُر الذي دافع الطبري عن لزومه وشرعيته. ومن ثمة فالاجماع هو اتفاق علماء حقبة ما حول قضية شرعية معينة. وهذا الطابع الخاص للاجماع يقوم على آيات، منها: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ (النحل، 43) وسورة الأنبياء، الآية 7، إلخ. وأكثر من هذا، فإن عللاً إضافية قد أحدثت تهميشاً جديداً في حق الفقهاء النزهاء أو القاطنين خارج المدن الكبرى. وهكذا لم يعد يدخل في خط الاجماع كأمر واقع إلا العلماء المقربون من الحكم المركزي والعاملون بإمرته في حقل العقيدة والشرع.

فات أن سجلنا معنى الرأي في الحنفية. ويتساوى هذا المعنى مع مفهوم الاستصلاح في المالكية، وإن كان هذا الأخير أكثر سعة وعمومية. ولا أدل على ذلك من كون منتقدي المفهومين يبرزون فيهما من غير تمييز نفس العيب، وهو، كما يكتب الشافعي، أن: «من استحسن أو استصلح فقد شرع». وفي مقابل عدائهم للاستحسان والاستصلاح كجزء من «الأصول الموهومة» ـ حسب تعبيرهم ـ فقد كان الشافعيون هم المنظرين لمفهوم الاستصحاب الذي فرضوه كمبدأ ثابت ذي حجية. ويصنف الغزالي أنواع الاستصحاب حسب أهميتها كالتالي:

1 ـ «استصحاب ما قال به النبي والقرآن من أوامر ونواهٍ»؛

(28) الشافعي، **الرسالة**، ص 599 -600.

2 ـ «استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ»؛

3 ـ «استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه»؛

4 ـ «استصحاب الاجماع في محل الخلاف»، وهو غير صحيح حسب الغزالي، إذ إنه كما يقرر: «لا إجماع مع الخلاف»[29]؛

في دراسة شاملة للاستصحاب في الفكر التشريعي الكلاسيكي لم يستطع المؤلف لابان جوانفيل إلا إبراز وظيفته في إعطاء التبرير الأخلاقي البَعْدي لحلول بعض القضايا والحالات النازلة[30]. وقد نذهب أكثر من هذا إلى أن الاستصحاب ليس في الواقع إلا مجموعة من الطرق الفكرية «البرجماتية» اللا صورية، هدفها إرجاع الحديث الحاضر إلى أسه الحقيقي المفروض في الماضي. فبنوع من الانتشار الايرادي وبتفخيم ما يقوله الماضي نطقاً أو صمتاً، يرتاح الوعي الديني إلى قدراته في الاستجابة إلى الأمر الواقع مع ترويض الحاضر والحكم عليه داخل إطارات القواعد والقيم التي خلفها التقليد. وإجمالاً فالاستصحاب إن هو إلا عمل احتواء الأمر الواقع بالتبني المسالم أو بالاقرار الشرعي البَعدي.

* * *

إننا نرى أخيراً أن كل المفاهيم الفقهية الرئيسية تتسلسل باتجاه الحفاظ على وحدة المذهب البنيوية. ويلزم التأكيد على التبعية الصارمة التي تطبع علاقة مناهج الفقه بأصول الدين. وحتى إن لاحظنا أحياناً في تلك المناهج بعض التوق إلى استقلال بذاتها، فإنه من قبيل التهافت أن نرى في الاجتهاد ممارسة للفكر الحر تخول للفقه استقلالاً بازاء الأصول. والحق أن الاجتهاد نفسه في هذا الحقل، كما أكد الغزالي فيما بعد، ليس مطلوباً، إذ إن حيزه الخصوصي هو الظنيات وهو بالطبع هامشي وضيق، كتحديد القبلة في حالة ضلال والشهادة والكفارة عن الصيد في حالة إحرام، وما إلى ذلك.

(29) الغزالي، **المستصفى**، المرجع المذكور، ج I، ص 127 -128.

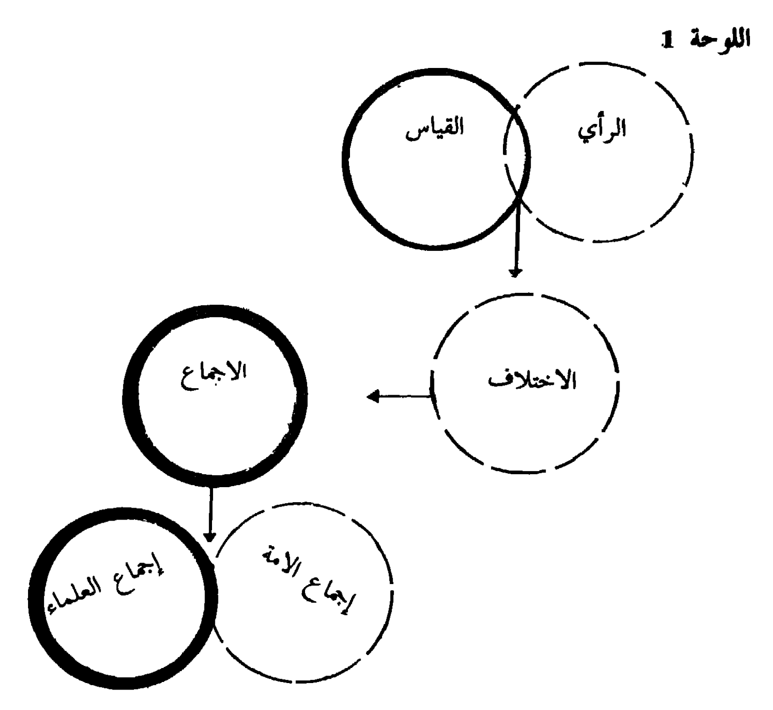
(30) **الأسبوع العالمي للفقه الاسلامي**، باريس 1953، ص 80 -100.

كل مفاهيم الفكر الفقهي، كما قلنا، تتسلسل للابقاء على وحدة الدين الاسلامي العضوية. فماذا عن نوع هذا التسلسل؟

فقد رأينا في هذا الفصل كيف أن الرأي والاستحسان أخذا شكل القياس[31]، ثم كيف أن هذا الأخير ظهر مثيراً للاختلاف، وكيف أخيراً برز التنظير للاجماع بقصد محو آثار الاختلاف أو تليينها. فالأمر إذن يتعلق بتسلسل إبعادات وتنحيات يمكن رسمها باللوحتين التاليتين:

(31) لقد نبه جولدتسهير بحق إلى أن الرأي قد ظل يعمل متستراً خلف شيوع الأحاديث واستعمال القياس. ونقرأ في كتابه عن **الظاهرية** (الترجمة الانجليزية): «في فترة مبكرة من التاريخ الاسلامي، قد رأينا ظهور قرارات اتخذت بمقتضى الرأي، على نحو غير محدد وبدون منهج ولا نسق، وفي حقبة لاحقة فقط، اكتسى الرأي شكلاً محدداً وبدأ يأخذ الشكل المنطقي للقياس...» (أنظر طبعة ليدن، 1971، ص 11).

اللوحة 1



اللوحة 2

	الرأي	القياس	الاختلاف	الاجماع
الحنفية (ق II)	+	+	+	+
المالكية (ق II)	−	−	−	+ − (محلي)
الشافعية (ق II—III)	−	+	−	+
الحنبلية (ق III) الظاهرية (ق IV—V)	−	−	−	−

كيف يمكن تفسير ظاهرة إقصاء مقولات ومفاهيم قامت بدءاً داخل أنساق المذهب الاسلامي نفسه؟ هذه الظاهرة الايديولوجية معروفة في تاريخ التشكلات المذهبية للأديان، وهي لازمة لعمل كل مذهب ينزع إلى شكله الوثوقي القار ويسعى لذلك في إزالة ما رآه من المفاهيم والمقولات ملتبساً أو شائكاً وعويصاً. وإن كانت عملية الإزالة أو التظهير هاته قد أخذت في تاريخ الفقه الاسلامي طابع السرعة الفائقة، فبسبب العوامل المتعلقة بظروف المثل الديني والوحدة القومية التي أتت لتغذيها وتعجل سيرها.

* * *

لنخلص إذن، بصدد تشكل المفاهيم الفقهية، إلى أن انكفاء الايديولوجيا التشريعية أو انسحابها إلى النصوص المؤسسة كمناطق آمنة ليس في الجملة سوى رد منظم حاد على تعدد الانسحابات خارج تلك النصوص، وهي كلها ناتجة عن الاستعمالات المتباينة لمقولات ومفاهيم المذهب نفسه. وبكلمات أخرى، بمجرد ما تبلغ الايديولوجيا قمة أبعادها فإن بعض قواعد انبنائها تتبدى وكأنها صدوع أو عناصر انهدام. وهكذا تم مع الحنبلية والحنبلية الجديدة والظاهرية إقصاء الرأي والقياس وإجماع الأمة، بما لا يقبل الاستثناء أو التحفظ. إلا أن تلك المفاهيم العملية لم يفتها، حتى بعد تغييبها، أن تترك آثار عطاءاتها الايجابية في الخطاب الوثوقي نفسه... والواقع أن هذا الخطاب كان منذ نشأته يراوده حلم الاكتفاء بنفسه وكفاية ممتلكاته. وبدءاً من القرن الرابع وطيلة الخامس الهجري كان ذلك الحلم في طور التحقيق وبدأت بالتوازي تلوح في الأفق علامات انغلاقه ونهايته.

II

الاجتهاد الكلامي

بين الارهاص العقلاني وخطاب العنف

«حكي أن أبا علي [الجبائي] رحمه الله قال في **كتاب الاجتهاد**(؟): لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي (عليه السلام) في عصره أن يجتهد أم لا؟» قال: «لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد». والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتاء النبي (عليه السلام). إذ لا يمكنهم سوى ذلك، ولأنه لا فرق في العقول بينهم وبين من لا يعاصر النبي (عليه السلام). وذكر قاضي القضاة [عبد الجبار] رحمه الله: أن خبر معاذ، وإن كان من أخبار الآحاد، فقد تلقته الأمة بالقبول. فهم بين محتج به ومتأول له. فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبي (عليه السلام)».

أبو الحسين البصري

المعتمد في أصول الفقه.

* * *

«الدلائل النقلية لا تفيد اليقين».

عضد الدين الايجي، **المواقف في علم الكلام.**

لقد أبان الأئمة والفقهاء عن فعاليتهم على مستوى التكوين الداخلي للايديولوجيا الشرعية في الاسلام، غير أنهم كانوا أقل أهلية فيما يخص الدفاع عن مبادئ الاسلام ونصرتها ضد انتقادات أعدائه ومناوئيه. وهذه المهمة الصعبة التي تستلزم اجتهاداً ليس أقل قوة وثباتاً من الاجتهاد الشرعي، قد كان على المتكلم تحملها والاضطلاع بها.

الوظيفة البدئية للكلام هي بالتأكيد سجالية دفاعية، تقضي بالرد على الناكرين للدين والمشنعين عليه ـ في الداخل والخارج ـ وتحييد آثار أعمالهم. وقد يكون من المفيد ضبط المصطلحات التي لها صبغة صراعية في مؤلفات «علم الكلام» (دفاع، رد، ردع، فضيحة، إبطال، إنصار، إنتصار، إلخ) لكي نلاحظ أن انتشارها يدل حقاً على أن الاسلام قد دخل مع المتكلمين مرحلة العنف العقائدي، التي لن يستطيع التصدي لها إلا إذا كان استخدامه وتنسيقه لقواه الداخلية قائمين على نمط إيديولوجي سجالي. إن فيلسوفاً كالفارابي يقر لعلم الكلام في **إحصاء العلوم** بهذا الدور الدفاعي القاضي بدحض المذاهب والآراء المعارضة لنظام المبادئ والأصول الذي يعمل الفقيه داخله ويجتهد[1]. إلا أن توزيع المهام على هذا النحو بين المتكلمين والفقهاء ليس له إلا قيمة صورية وتعليمية، ذلك أن العلاقات بين الفقه وعلم الكلام لم تكن دائماً على أحسن ما يرام. وقد ظلت التناقضات التي يفرزانها تزداد حدة إلى أن حصل الانفجار فالقطيعة، أي في الفترة التي كون فيها الفقه السني علم كلامه الخاص القائم في الحنبلية، وطور علم الكلام تفسيره بل وحتى خطاطات تشريعية، في استقلال عن الفقه أو ضده[2]. وهكذا لم تكن الأشعرية من حيث مبناها الأصلي إلا نتاجاً للتوفيقات بين المناهج والمطالب المتعارضة للكلام والفقه. ويمكن أن نميز من بين هذه التعارضات تعارضاً أساسياً: فالفقهاء يضعون كأساس للبحث ما يسعى المتكلمون أن يضعوا له أساساً. وبعبارة أقل تجريداً، إذا كان الفقه يضع مبادئ الاسلام كمسلمات وبديهيات لا تحتاج إلى برهنة، فإن علم الكلام، بعكس ذلك، يخضعها إلى التأمل العقلي لكي يدافع عنها على النحو الأفضل ويتمكن من نصرتها. وهذا يعني، أخيراً، أن

(1) يكتب الفارابي بالحرف: «الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى...» (**إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة 1968، ص 132).

(2) حين ضعف المعتزلة سياسياً انضووا في الحنفية وهي على ما يظهر المذهب الأكثر تحرراً وانفتاحاً. وما كان لهذا التحالف أن يتحقق لو لم يوجد بين متكلمي البصرة وفقهاء الكوفة تفاهم في الرؤى والمرامي... ولعل من أهم المؤلفات المعتزلية في أصول الفقه والدين التي لم تصلنا **كتاب الاجتهاد** لأبي هاشم الجبائي (ويذكره ابن النديم) أو لأبيه أبي علي (كما يذكر أبو الحسين البصري في **المعتمد**)، كتابين للقاضي عبد الجبار: **النهاية والعمد** (وهو مذكور في **شرح الأصول الخمسة**، ص 46). لهذا يظل **المغني في أبواب التوحيد والعدل** لهذا الأخير (رغم أننا لا نتوفر عليه كاملاً) **والمعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي تلميذ القاضي عبد الجبار هما المرجعين الأساسيين في ذلك الباب.

الاجتهاد الكلامي وهو يحدد سياسته الخارجية (قصد الدفاع عن «الكتلة الاسلامية» ضد التيارات الايديولوجية الخطيرة والعدوانية) قد اضطر في سياق رجعي إلى الخوض في المجال الداخلي الذي هو موضوع دفاعه، بل وحتى إلى إعادة تشكيله على كل الاصعدة، حتى الفقهي منها. وهكذا نشأت اصطداماته وصراعاته مع فئات علماء العقيدة والشريعة. ولقد كان الغزالي شديد الشعور بهذا التحول، إذ سجل قائلاً: «يقل على بسيط الأرض من يستقل في قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى يفاع القطع والاستيقان، فإنه الخطب الجسيم والأمر العظيم الذي **لا تستقل بأعيانه بضاعة الفقهاء**، ولا يضطلع بأركانه **إلا من تخصص بالمعضلة الزباء**، لما نجم في أصول الديانات من الأهواء، واختلط بمسالك الأوائل من الفلاسفة والحكماء...»[3].

* * *

لنفحص باختصار شروط ظهور الاجتهاد الكلامي في علاقته بديناميته الخطابية.

إن جدلية درامية قد غذت تاريخ الاسلام في كل عصر[4]. فمنذ الصراعات الداخلية التي قامت بين بني أمية وشيعة علي، رسمت خطوط الصراع بين السياسي والديني، أي بين السلطة الاولغارشية المنتزعة والسلطة الثيوقراطية المستخلفة... وعلى ضوء هذا المعطى يظهر أن أصل الاجتهاد الكلامي يرجع أساساً إلى عامل سياسي هو مشكل الخلافة الذي يشغل حقاً بؤرة التكوين العقائدي للمذاهب وللملل والنحل التي نعرفها[5]. وبفعل نوع من التحويل، سيتحكم ذلك الأصل في وضع القضايا والمواقف الأكثر إغراقاً في الغيبيات، كالارجاء عند المرجئة وبعث الامام عند الشيعة والمنزلة بين المنزلتين والتخيير وخلق القرآن عند المعتزلة، الخ.. وباختصار، لم يطرح المتكلمون إلا المسائل التي ظهرت على صعيد التنظيم الداخلي للأمة أو تلك التي فرضها منكرو الاسلام، خاصة منهم

---

(3) انظر **فضائح الباطنية**، تحقيق ع. بدوي، الكويت 1964، ص 4.

(4) وهذه الجدلية كانت أيضاً في كل زمان تحنط وتقبر حتى تنتشر ذات الاسلام اللامع المجرد فوق تدفقات التاريخ الصاخبة المزعجة.

(5) تقريباً بدون انقطاع، في كتب الفقه والفرق، من أبي حنيفة والأشعري والبغدادي وابن حزم والشهرستاني الى محمد عبده ورشيد رضى، تحتل مسألة الخلافة فصلاً أو فصولاً عدة.

الماجوسيون والمانويون والماديون الدهريون. وفي كلتا الحالتين كانت ضرورة الرد والتصدي تتجاوز قدرات الفقهاء ونطاق شعورهم لتظهر بصفة أوضح وأحد عند أهل الجدل، الذين هم عقول ذات حساسية بضراوة ومصاعب القضايا النظرية وبدقائق العقل ومركباته.

لم يكن لدى التفسير القرآني السني أي حظ في أن يكون نقدياً. ففقهاء علم التفسير، باعتبارهم الكتاب منزلاً ومنزهاً، قد وجدوا أنفسهم عاجزين عن القيام بتناوله من زاوية تكوينه والتأثيرات اليهودية والمسيحية التي تكون قد لحقت به. حقاً إنهم يتكلمون عن أسباب النزول، غير أنه من المغالطة ترجمة ذلك بأسباب الوحي واعتبار السبب علة فاعلة تتحكم في وجود الشيء أو في غيابه. إن تحويل مبدأ العلية وضعاً مستقلاً في إطار آلية شمولية يؤدي بصفة أو بأخرى إلى تحييد أو نسف نشاط العلة الأولى التي هي الذات الالهية، ولهذا فأسباب نزول القرآن إن هي إلا مجموع المناسبات أو العلل العرضية غير الفاعلة التي صادفت نزول الآيات الضرورية القديمة.

لقد استُوعِب العمل القرآني في البداية وأُدرك كخطاب إلهي غير مخلوق يجد شرحه وامتداده في السنة ثم في الفقه، وبالتالي فكل تفسير للكتاب كان يتم على ثلاثة مستويات متداخلة هي: 1 ـ ترتيب السور القرآنية، حيث الجدال قائم حول قيمة المصحف العثماني الذي يعتبره المفسرون الشيعيون ناقصاً واعتباطياً. 2 ـ قضايا الناسخ والمنسوخ. 3 ـ الشرح المذهبي واللغوي للنص.

إذا كان التفسير السني لا يتجاوز، في إطار تلك المستويات المحدودة، المعنى الظاهر والحرفي للنص، فلأن بنية القرآن في مجملها لم تكن تساعد على تجاوز هذه الظاهرية. ومن المؤكد أن المواد النظرية التي يتوفر عليها القرآن والسنة ستستعمل مستقبلاً كعناصر أساسية في البناء الفقهي والكلامي، إلا أن بلوغ حدود النسقية، وبالتالي تحصين الرسالة الاسلامية، كان يستلزم التخلص من بنيتها التجسيمية المحسوسة. وهكذا قامت مدارس مختلفة بخلق مجموعة من النظريات الاجرائية ذات الطاقة التجريدية والفكرية، القمينة بتخطي تلك العوائق المادية المشوشة.

وهكذا انتهت المعتزلة «العقلانية» والاسماعيلية الباطنية، وهما أكثر

المدارس جرأة في تاريخ الاسلام (بحكم نضاليتهما) إلى تفسير مجازي أدى بالاولى إلى القول بتعالي الاله ونفي صفاته وإنكار قدم القرآن، وبالثانية إلى تفجير لم يسبق له مثيل لنص الكتاب الذي أعادت تنظيمه بصياغة باطنية شاملة تعبر أساساً عن قلقها وحاجاتها وطموحاتها. وقد استطاعت الفرقتان بقوتهما التأويلية واجتهادهما أن تمارسا وتفرضا حقهما في السلطة لفترة معلومة... أما عن الاجتهاد الكلامي المعتزلي الذي نهتم به في هذا البحث، فلنسجل أولاً بعض العوامل التي أدت إلى ازدهاره:

1 - إن القضايا الالهية والانسوية - المتعلقة بصفات الله وكلامه وبالخلق ووضعية الانسان وحريته - قد برزت في النصف الأول للقرن الثاني للهجرة واكتست أشكالاً فريدة فرضت نفسها بجدتها وجديتها على الوعي الاسلامي وحتى على شرائحه الأقل اتصالاً بروح علم الكلام ومناهجه.

2 - الليبرالية الثقافية التي اتصف بها الخلفاء العباسيون المتقدمون الذين أعطوا السند المادي والمعنوي لنمو الثقافة وانتشارها.

3 - الترجمات من اليونانية إلى العربية إما من خلال السريانية أو مباشرة من طرف صابئة حران، وقد كان الخليفة المعتزلي المأمون (198 - 218 هـ) يشجعها بحرارة، بحيث إنها أفادت المعرفة الاسلامية بالمذهب اليوناني وخاصة بالارسطية، وأدى التعرف على **الارغانون** الى ظهور عدة مفكرين يتحلون بالفكر النقدي العقلاني.

I - الاجتهاد المعتزلي وجدلية النفي والاثبات

- ما يطبع أساساً الاجتهاد الايديولوجي المعتزلي هو تركيز قواه التأملية في ميادين كلامية رئيسية، أي تثبيت محاور اهتماماته على المشكلات النظرية الحيوية، وعلى الأصول التي من دونها لا معنى للفقه ولا لمعرفة اللغة بنحوها وروايتها. فالعالم المفسر، حسب الشروط المعتزلية كما يسطرها منظر المذهب البصري القاضي عبد الجبار، لا يكون عالماً بالكتاب والسنة والاجماع والقياس والأخبار: «إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن من فعله وما لا يحسن بل يقبح؛ فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان

بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عزّ وجل، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط»[6].

إن مما اشتهرت به المعتزلة، ويدخل في باب العدل، يتمثل في أقوالها ودفاعها عن الارادة الحرة، أو حسب تعابير المذهب المتداولة، التخيير والاستطاعة، مستندة إلى ما لا يقل عن عشرين آية، أغلبها مكي، ومستعملة في حق الآيات المتعارضة «ظاهرياً» التأويل الموافق للأدلة العقلية[7]. وقد سمي المعتزلة أيضاً بالقدرية لسبقهم إلى الكلام المستفيض في القدر وأضداده ولقولهم بخصوصية القدرة الانسانية وفاعلية ما نالته من «تفويض» إلهي، خلافاً لما تذهب إليه الجبرية التي تسلب إرادة الانسان من كل حرية وتجعلها مسيرة، لا حول لها ولا قوة في الاختيار أو في التقرير. وهذه الجبرية عند المعتزلة باطلة لأنها متناقضة مع روح المنطق ومقاصد الدين. فطالما أن أساس الشريعة والأخلاق الدينية يقوم على التكليف بالأمر وبالنهي، وجب أن يكون المكلف مختاراً في أفعاله حتى يكون مسؤولاً ومحاسباً عنها. وبالتالي لا يقوم للتكليف والثواب والعقاب معنى إلا بثبوت واقع الارادة الحرة كمعطى وجودي تتحدد به شروط الفكر والعمل لدى الانسان في هذه الدنيا. أما في الآخرة، كما صرح أبو الهذيل العلاف، فسيكون مجبراً على أفعاله، غير مسؤول عنها[8]. وهكذا أجمعت المعتزلة، كما يسجل الأشعري، على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه[9]. ويلخص القاضي عبد الجبار هذا التوجه بعبارات فلسفية مناسبة وجد معبرة، فيكتب:

---

(6) **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965، ص 602 -603.

(7) انظر مثلاً كيف يقرأ القاضي عبد الجبار الآية ﴿**أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون**﴾ (الصافات 95-96)، فيرى أنه «لا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقول: إن المراد بقوله وما تعملون، أي وما تعملون فيه [أي المنحوت]». ويؤكد القاضي بصدد آيات أخرى: «فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى منا، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي...» (**شرح الأصول الخمسة**، المرجع المذكور، ص 382 -383 وما يليها).

(8) أنظر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (بدون تاريخ) ص 124.

(9) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1969، ج 1، ص 300.

«والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر والنهي والذم والمدح، وإن كان لا يكون حياً قادراً إلا لمعان فيه»[10]؛ أي إن الإنسان، بخلاف القديم، ليس حياً لذاته لأنه محدث وليس عالماً لذاته بما أنه يحتاج إلى النظر والاستدلال وليس قادراً لذاته بما أنه معرض للعجز ولغمرة الآفات من قيام الموانع ومرض الجوارح. وما عدا هذا الفرق بين الانسان والله في باب الخلق أو الحدوث، نرى قاضي القضاة يذهب إلى حد مماثلة بين حاجة الأفعال والأعراض إلى «العباد» المحدِثين وبين حاجة الاجسام المحدَثة إلى الله الخالق الصانع. ويفسر هذا قائلاً: «وأما الذي يدل على أن [تصرفاتنا] إنما احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أن حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً [...] (و) تكون محتاجة إلينا لتجدد وجودها وهو الحدوث، فصح القياس». «فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على العرض قلنا: إذا اشتركا في علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر. وقد بينا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا في علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدوث، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر»[11]. والمستخلص بالنسبة للانسان أن احتياج تصرفاته إليه وهو احتياج إلى فاعليه وحرية إرادته وتخيره وبالتالي إلى مسؤوليته في حمل العواقب والآثار. وفي منتهى هذا التفكير العقلاني، ينطبع الوضع الأنطولوجي للانسان ـ كما نلاحظ ـ بتغيرات كيفية مهمة، مما سيطلق العنان لردود الفعل من طرف أهل السنة والمجبرة ثم الأشعرية فيما بعد[12].

والجدير بالاشارة أن قضية حرية الارادة في الاسلام لم تكن مجرد قضية كلامية تأملية، بل إنها كانت مسألة نظرية جوهرية ترتبط جدلياً ومباشرة بدوائر المواقف والسلوك في السياسة والاخلاق، ولا أدل على ذلك من كون تاريخ القول بحرية الارادة وقدرة الانسان على خلق أفعاله كان له شهداؤه، أولهم معبد الجهني

(10) **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق توفيق الطويل، وسعيد زايد، القاهرة 1961، ج 11، ص 311.

(11) **شرح الأصول الخمسة**، ص 119.

(12) من صور العنف السجالي في ردود القاضي عبد الجبار على الأشعرية ما سجله قائلاً: «ثم نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين». **شرح الأصول الخمسة**، ص 183. أنظر أيضاً: ص 332 -344).

الذي قتله الحجاج أو عبد الملك بن مروان سنة 80 هـ، ثم تلميذه غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك ما بين 120 و125 هـ.

بالاضافة إلى هذه القضية النظرية الصعبة العامة، فقد تحددت مواقف المعتزلة في المبادئ التي تقوم كلها في مجال الأصول، بحيث إن طابعها السياسي المحرك لا يُدخلها إلا صدفة أو عرضاً في نوع من التعامل مع الفروع، ومعنى ذلك أن اختيار تلك الأصول كمقام أساسي للخطاب كان اختياراً استراتيجياً صرفاً؛ إنها كما يعددها الخياط: «التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[13]. أما أصل انبناء هذه المبادئ، التي لم تظهر طبعاً دفعة واحدة، فهو سجالي تعارضي بحت، كما يؤكد ذلك القاضي عبد الجبار قائلاً: «لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الامامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[14].

تشترك المبادئ الثلاثة الأولى في أنها ترفض التعددية والالتباس. ولا يمكن فهم هذا التأمل المنصب على الكيان الالهي (على جسمانيته وعلى صفاته اللازمة والزائدة) إلا كتعبير عن إرادة تستهدف إعطاء الله وضعية ودوراً اجتماعياً وسياسياً محددين: إنه واحد، عادل، لا يخلف وعده ووعيده ولا يفعل القبيح وإن كان قادراً عليه، وإنه، حسب تعابير القاضي عبد الجبار: «لا يخل بما هو واجب عليه [...] ولا بد من هذا التقييد»[15]. كما أن الله متميز عن العالم الذي لا يدين له سوى بالوجود، ذلك أن جوهر هذا العالم عمل إنساني، أي اختيار وخلق للأفعال... أما

---

(13) أنظر ابن عثمان الخياط، **كتاب الانتصار والرد على الراوندي الملحد** (مع ترجمة بالفرنسية لألبير نصري نادر)، منشورات معهد الآداب الشرقية، بيروت 1957، ص 93، وتوطئة نيبرج لنفس الكتاب؛ والبغدادي، **الفرق بين الفرق** (المرجع المذكور)، ص 114 -115، ونلينو، «بحوث في المعتزلة»، تعريب ع. بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**، بيروت 1980.

(14) **شرح الأصول الخمسة**، ص 124.

(15) نفس المرجع، ص 133.

التعويل على آية في القرآن لمعاكسة هذا التوجه فهو، مع قاضي القضاة، لا يجدي نفعاً طالما أنه يفرط في التعلق بظاهر القول فيعجز عن سبر حقيقة النوايا والقصود لخالق الأقوال في القرآن الذي هو الله. وهكذا فالاحتجاج بالآية 62 (الزمر) مثلاً: ﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير﴾ يرد عليه عبد الجبار انطلاقاً من الوقوف على ما يعتبره مورداً أو قصداً أصلياً للآية، فيكتب: «وجوابنا، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والالحاد والظلم. فلا يحسن التعلق بظاهره»(16).

كل هذا الصراع من أجل مفهوم جديد عن الله وعلاقات جديدة مع الماوراء كان يهدف إلى تنظيم عقلاني للمجتمع وتوحيد المفاهيم التي تكونت عنه، وذلك من أجل فتح مجالات العمل «الحق». وبعبارة أكثر بياناً، كان ذلك الصراع يهدف إلى خلق حزب الله، حزب وحيد في السلطة، حزب المعتزلة، ويتوخى بالتالي تعميم الاعتزال على صعيد الأمة كلها وتحقيق التصالح على أساس صورة إله جديدة، إله المعتزلة.

أما المبدأ الرابع فلا يعدو أن يكون في الحقيقة صياغة لموقف الحياد المعبر عن موقف الحزب العباسي، كما يذهب نيبرج ونلينو إلى ذلك، أو على الأقل المتوافق معه خاصة تجاه المتنازعين في موقعة الجمل. ولا ريب أن واصل بن عطاء هو أول من صاغ ذلك المبدأ لما دافع عن موقفه القاضي بأن جميع من شاركوا في الحروب الاهلية قد أخطأ بعضهم في حق البعض الآخر، وبالتالي فهم ليسوا مؤمنين ولا كافرين، ولكنهم في منزلة بين المنزلتين، وهي حالة الفسق أو الفجور، مما يلغي شرعاً شهادتهم.

وأما المبدأ الأخير فيبدو أنه موجه لتأسيس العنف المشروع وتحليل ممارسته، أليس واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من تعاليم الاسلام الكبرى؟ ألا يأمر الدين باللجوء إلى العنف عند الحاجة والضرورة؟ وبمقتضى هذا المبدأ يمكن أن نعبر عن فلسفة العنف المعتزلي بالأمرين التاليين:

---

(16) نفس المرجع، ص 383.

ـ آمنوا بوحدة الله وتعاليمه وإلا أعلناها حرباً عليكم...

ـ آمنوا بأن القرآن مخلوق وإلا أعلناها حرباً عليكم...

ـ آمنوا بقدرتكم على إحداث الأفعال وإلا أعلناها حرباً عليكم...

إن تلك المبادئ تشكل نسقاً كلامياً ـ سياسياً نص على ترابطها بوضوح مؤلف **كتاب الانتصار** حين قال: «وليس ينتحق أحد منهم إسم الاعتزال حتى يجمع بالأصول الخمسة»[17]. أما ناكر هذه المبادئ فهو في نظر المعتزلة إما كافر أو فاسق أو مخطىء[18].

* * *

لكي نتبين أكثر الحدود التي يمكن أن يصل إليها اجتهاد «مجتهد عاقل»، حسب تعبير المعتزلي أبي الحسن البصري، يجب أن نتجه تواً إلى الاطروحتين النافيتين اللتين صاغتهما قرائح المعتزلة الذهنية وتصبان معاً في باب التوحيد، وهما نفي صفات الله ونفي قدم القرآن.

يعطي الاجتهاد المعتزلي للاله وضعية لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفكر الاسلامي. وفعلاً، في منظورهم الجديد يكون الله متعالياً عن العالم والناس ومحايثاً لهويته. وبعبارة أخرى، ذات الله التي تطابق ذاته تنفي كل إمكانية للمحمولية، أي إنه، حسب التعابير المتداولة في المذهب، ليس بحاجة ولا شبح ولا جوهر ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا عرض، إلخ... وهذا الموقف، رغم تنوعه داخل الحركة المعتزلية بين نفي كل الصفات وإرجاعها إلى ثلاث ملازمة قديمة (العلم، الارادة، القدرة) سيحفظ شكله السلبي وقوته بصفته ركناً في العقيدة الاعتزالية. ومن ثمة، إذا كان الله منزهاً، فكيف لخطاب بشري عن الله أن يتم ويتحقق؟

في فكر المعتزلة الكبار كل علم كلام لا يكون ممكناً إلا إذا استعمل العقل

---

(17) الخياط، المرجع المذكور، ص 93.

(18) أنظر **شرح الأصول الخمسة**، ص 125... لا نعتقد أن أطروحة ألبير نادر حول نظام المعتزلة الفلسفي قد مسكت وحللت الآليات الحقيقية لحركة الاعتزال التي ما كان لها بحكم انبثاقها من سياسة الوقت وانغماسها فيها أن تشكل نظاماً متراصاً متجانساً بالمعنى الفلسفي للكلمة.

استعمالاً صائباً ومكثفاً. أما إذا اقتصر على النص وحده فسيؤدي به ذلك إلى إضعاف قوامه نفسه. إن النص، سواء كان الكتاب أو السنة أو الاجماع، ليس سوى فرع على معرفة الله أو لحظة في عمل التأويل العقلي الذي تناول بواسطة أحكامه وعلله هذه المعرفة، أي معرفة مطابقة الله لذاته (= التوحيد) وتعاليه عن العالمين، بحيث ينتفي عنه الثاني وحتى كونه علة؛ فهو، كما يسجل القاضي عبد الجبار: «ليس بعلة، لأنه لو كان كذلك، ومعلوم أن المعلول لا ينفك عن علته، أدى إلى وجوب ثان معه فيما لم يزل»[19].

هذه المقالة التي تنفي التجسيمية والصفاتية عن ذات الله قد كان لها على صعيد تصور الانسان عواقب قياسية لشد ما يهابها الاسلام السني. فإذا كان الله قديماً منزهاً، وبالتالي غير قابل للوصف الحملي أو على النمط الانساني، فلأنه يتمتع بتباعد وتميز أصيلين عما يأتيه خلقه من أعراض وأفعال متعددة القصود والدواعي.

أما أصل نظرية المعتزلة حول وحدة الاله فليس أرسطياً إلا بشكل جد معتدل، ذلك أن أقطاب الحركة لم ينضموا أبداً تحت لواء تطرف نظرية المحرك الأول التي تضع الله لا ككائن منقطع انطولوجياً عن العالم فحسب، ولكن أيضاً كجاهل لحياة وتاريخ العالم؛ ومن جهة أخرى، فقد كونت قضية نفي الصفات، على الخصوص، كرد فعل ضد التيارات الايديولوجية القائمة: السنية المهيمنة، المشبهة والمجبرة والحشوية والحنبلية إلخ... وكنتيجة لكل ذلك صاغ الاجتهاد المعتزلي بصدد كلام الله أطروحة أكثر تحدياً وثورية من الأولى.

القول بنفي الصفات الملازمة عن الله كان لا بد وأن يفضي منطقياً إلى القول بخلق الكلام الالهي، أي بنفي صفة الكلام عن الله من حيث مشاركتها له في القدم. ولعل هذه المقالة هي من أكثر المقالات «بدعة» في تاريخ الفكرالاسلامي، بحيث أن أول من قال بها وصاغها الجعد بن درهم وجهم بن صفوان قد قتلا من أجلها.

إن المعتزلة، مستدلين بالآيات القرآنية المتعلقة بالتاريخ والقصص المقدسة، يؤكدون على التواتر الزمني للقرآن وعلى طابعه التجزيئي والظرفي، لأنه، كما يقول

(19) نفس المرجع، ص 89.

القاضي عبد الجبار: «سور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف وربع، وسدس، وسبع. وما يكون بهذا الوصف، كيف يجوز أن يكون قديماً؟»[20]. ومن ثمة لم يفتروا عن القول بخلق القرآن وحدوثه وأن وجوه المحكم والمتشابه وأسباب النزول تكوّن بنية عمقه وشكله، كما تدل على ذلك آيات كثيرة (الأنبياء 2، الحجر 9، هود 1، الزمر 23، الخ...) أما القول بقدمه فإنه يؤدي إلى وضع الكلام كصفة من صفات الله النفسية، وبالتالي إلى خرق وحدانيته. إن حدوث القرآن يفترض إذن مبلغاً منضوياً في الحدث وينقل هنا والآن ـ في اللغة التي هي لغته ـ محتويات الوحي. ولكوننا نفهم كلام الله هذا المنقول إلينا ففيه دليل على أنه مثل كلامنا ويشاركه في الحدوث. ويتعزز عامل المواضعة اللغوية هذا بعامل النفع والفائدة على المكلف والصادر عن كلام الله المخلوق. ويلخص صاحب **المغني** هذين العاملين قائلاً: «وقد علم أن الكلام لا يحسن من الحكيم فعله من غير أن يفيد به أمراً ما، لأنه متى كان هذا حاله لم يكن بينه وبين التصويت [الصياح] فصل، ولم يكن بين ما وقعت المواضعة عليه وبين المهمل فرق، ولم يكن لجعل بعضه أمراً وبعضه نهياً وبعضه خبراً فائدة، ولم يكن بأن يكلم العرب بلغتها أولى من أن يكلمها بالزنجية. وبطلان ذلك أجمع يبين أنه يحسن منه فعل الكلام ليفيد به المخاطب والمكلف ما يحتاج إليه»[21].

أكيد أن المعتزلة عموماً لم يذهبوا إلى حد الأخذ بأطروحة ـ قد تكون مقوضة لدعائم الاسلام ـ تقول بأن النبي محمد هو المؤلف الحقيقي للنص القرآني، رغم أن فيها يكمن الحد المنطقي الأقصى للحالة التي بقيت عليها أفكارهم في هذا المجال. ويظهر أن النظام قد خرق ذلك المحظور إذ نقرأ عنه في **الفرق بين الفرق**: «الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه قوله إن القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»[22]. وقد أدى هذا الموقف بالنظام والمروار (راهب المعتزلة)

(20) نفس المرجع، ص 531، **والمغني**، المرجع المذكور، ج 7، ص 86 وما يليها.

(21) القاضي عبد الجبار، **المغني**، المرجع المذكور، ج 7، ص 182.

(22) البغدادي، **الفرق** ، المرجع المذكور، ص 143.

إلى التأكيد بأنه في مستطاع الانسان أن يكتب نصاً في نفس قوة القرآن، بل وأكثر تماسكاً منه وانسجاماً[23].

* * *

هذان هما النفيان الأساسيان اللذان يمثلان ثمرة الاجتهاد الايديولوجي للمعتزلة الذي ما كان له أن يقوم ويتحقق إلا بإلغاء سواه، بالعنف النظري أو بحد السيف عند اللزوم، كما حدث بالذات خلال فترة محنة خلق القرآن التي كان أحمد بن حنبل من ألمع وأشهر من عانى قساوتها حبساً وجلداً، كما أنها قادت آخرين كالشافعي البويطي إلى السجن حتى الموت أو كالثائر أحمد بن نصر الخزاعي إلى التعذيب حتى الموت...

* * *

بغض النظر عن ترددات لغة المعتزلة وغموضها، هل لنا الآن أن نتتبع النمو المنطقي لاجتهادهم حتى نقدر عنفه من خلال صرامته وبعض نتائجه القصوى؟

إن الإجابة على مثل هذا السؤال قد لا يتأتى البحث فيها إلا عند بعض المعتزلة المنشقين من صنف ابن الراوندي (مـ في 245 أو 250 هـ). فهذا المعتزلي المنبوذ ـ بحكم انسجامه مع نتائج موضوعاته التي هي في العمق اعتزالية ـ قد أصبح في حكم الملاحدة المكفرين، وهذا الملحد الذي هاجمه المعتزلة وطردوه من مذهبهم، بل «استعانوا بالسلطان على قتله فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقيل مات في بيته»[24]، هذا الملحد كان يعرف حقيقة ذلك المذهب ويرسلها لهم في شكلها الواضح التام، مؤكداً أنها هي صورة النتائج المنطقية القصوى لنظامهم الفكري[25]. وليس لنا أن نعيب ابن الراوندي على مذهبه الطبيعي وموقفه

---

(23) نفس المرجع، ص 165.

(24) انظر ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق س. ديفلد ـ فلزر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 92.

(25) يقال ان ابن الراوندي قد كتب مائة وأربعة عشر مؤلفاً من بينها **كتاب الزمرد وكتاب الدامغ** وكتاب **فضيحة المعتزلة**، الخ. راجع كتاب الخياط المذكور أعلاه، وكله كما نعلم، مخصص لنقد ابن الراوندي. أنظر أيضاً نيبرج: «عمر بن عبيد وابن الراوندي، المنبوذان» في **الكلاسيكية والانحطاط في تاريخ الاسلام**، (بالفرنسية) باريس 1967، و«ابن الراوندي» لبول كراوس، ترجمه إلى العربية ع. بدوي: **من تاريخ الالحاد في الاسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 67 -154. والجدير بالاشارة أن القليل الذي وصلنا من أعمال ابن الراوندي إنما هو مبثوث في مصادر لمؤلفين ينتقدونه ويعادونه. ومن =

المناهض للشريعة، ذلك أن هذين الاتجاهين مسجلان عند معتزليين اثنين معترف بهما داخل المذهب، وهما النظام (مـ في 231 هـ)[26] وتلميذه الجاحظ (مـ في 255هـ).

1 ـ لقد وردت بعض الأفكار الشرعية المتناثرة عند المعتزلة في كتب الفرق والملل والنحل، وفائدتها مزدوجة: فمن جهة، يشهد وجودها على أن الاجتهاد ليس حكراً على الفقهاء ورجال الشرع، ومن جهة أخرى، بحكم الطابع النقدي لتلك الافكار فقد أدت إلى إزعاج سبات السنيين «الدوغمائي»... ولا شك أن نتف الأفكار التي نقرأها في كتاب **الفرق بين الفرق**، على سبيل المثال، قد قام البغدادي السني بانتقائها، وهذا ما يجعلها بالتأكيد ذات أهمية ودلالة. ولنكتف بذكره لبدعتين ساقهما في حق النظام:

«الفضيحة الثانية عشرة من فضائحه: وهي التي تكاد السموات يتفطرن منه، وهي دعواه أنه لا يعلم ـ بإخبار الله عزّ وجلّ ولا بإخبار رسوله عليه السلام، ولا بإخبار أنه دينه ـ شيء على الحقيقة، ودعواه أن الاجسام والألوان لا يعلّمان بالاخبار. والذي ألجأه إلى هذا القول الشنيع قوله بأن المعلومات ضربان: محسوس، وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام، ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس، والحس عنده لا يقع إلا على جسم، واللون والطعم والرائحة والصوت عنده أجسام. قال: ولهذا أدركت بالحواس، وأمّا غير المحسوس فضربان: قديم، وعرض. وليس طريق العلم بهما الخبر، وإنما يعلمان بالقياس والنظر، دون الحس والخبر...»[27].

«الفضيحة السابعة عشرة من فضائحه: تجويزه إجماع الأمة في كل عصر وفي جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال. ويلزمه على هذا الأصل أن لا يثق بشيء مما اجتمعت الأمة عليه، لجواز خطئهم فيه عنده، وإذا

= كتاباته الكثيرة الضائعة **كتاب اجتهاد الرأي** يذكره ابن النديم في **الفهرست** كموضوع إبطال من طرف أبي سهل النبختي...

(26) وعن هذا النظام ـ المعاصر للشافعي ـ قيل إنه حبّاً في غلام نصراني كتب رسالة في تفضيل الثالوث على التوحيد، إلا أن هذه التهمة تدخل في باب الحملات التشهيرية ضد المعتزلة. وفي هذا الاتجاه يمكن كذلك فهم اتهامه من طرف ابن قتيبة.

(27) **الفرق**، ص 140 -141.

كانت أحكام الشريعة منها ما أخذه المسلمون عن خبر متواتر، ومنها ما أخذوه عن أخبار الآحاد، ومنها ما أخذوه عن إجتهاد وقياس، وكان النظام دافعاً لحجة التواتر، ولحجة الاجماع، وقد أبطل القياس وخبر الواحد إذا لم يوجد العلم الضروري، فكأنه أراد إبطال أحكام فروع الشريعة لابطاله طرقها»[28].

2 ـ أما الجاحظ، فنظراً لعلمه وموسوعيته وبلاغته، فقد أقام أطروحاته في ما يمكن تسميته بالخارج «المتوحش» عن الخطابات المهيمنة وأعاد النظر انطلاقاً من هذا الخارج وعلى ضوئه في اللوالب والتركيبات الأساسية لتلك الخطابات. وبما أنه كان يمتطي جياد علوم كثيرة (دينية وأدبية وفقهية ولغوية واجتماعية وطبيعية) فقد أتاح له ذلك إدراك علاقتها الجدلية، وكان من نتاج هذا الادراك ذلك التمييز الرئيسي في فكره بين «الطبائع» التي تركّبها الطبيعة وتصوغها وبين الارادة التي تشهد على الفعل الانساني. «وقال الجاحظ، كما أورد الأشعري مستنداً إلى رواية أبي القاسم البلخي الكعبي، ما بعد الارادة فهو للانسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الارادة»[29]. وهذا ما يقره حتى القاضي عبد الجبار حين كتب: «ومنهم من قال إن الانسان إنما يفعل الارادة فقط دون ما عداه، وهو قول ثمامة والجاحظ واختلفوا فيما سوى الارادة، فقال أبو عثمان الجاحظ إنه يقع من الانسان بطبعه، وأنه ليس باختيار له، هكذا حكاه أبو القاسم البلخي رحمه الله في كتاب المقالات...»[30]. وعواقب هذا التمييز، التي هي دينية وأخلاقية واجتماعية، قد قادت قلة من المعتزلة، على رأسها الجاحظ، إلى اعتبار الشعائر والفروض الدينية وكذلك انحرافات الأفراد الأخلاقية كطبائع ونتاج واقع مجتمعي تربوي، أي كحتميات وتحكمات تكون الارادة فيها باطلة وملغية، وبالتالي لا شيء

(28) **الفرق**، ص 143 -144.

(29) **مقالات الاسلاميين**، ج 2، ص 91.

(30) **المغني**، المرجع المذكور، ج 9، ص 11. وأبو القاسم البلخي الذي يسند إليه كل من الأشعري والقاضي عبد الجبار في القضية تلك، يعد هو أيضاً من القائلين بالطبع الذي قال عموم المعتزلة والأشاعرة بلا معقوليته (!) ويقول فيه أبو رشيد النيسابوري: «ذكر أبو القاسم [...] أن في الخنطة خاصية، وأنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وأن نطفة الانسان، لا يجوز أن يخلق الله منها حيواناً آخر. فقال في كتاب عيون المسائل، إن الانسان وكل هذه الأجسام التي تتحلل وتفسد مخلوقة من الطبائع الأربع، ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض». (**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد**، معهد الانماء العربي، بيروت 1979، ص 133).

يبرر قيام العفو أو العقاب ما دام أنه من العبث الحكم على فرد حسب لون جلدته أو بنيته التكوينية، وكذلك الشأن بالنسبة إلى كل أصناف العادات[31]. أما أفعال الارادة، بخلاف العادات المصقولة والمطبوعة، فهي موضوع التحصيل والكسب. وفكرة الكسب كما يفهمها الجاحظ، هي أساساً فكرة جدلية إذ إنها عملية ومتحركة، تعيد للارادة الانسانية ما هو من صلب أفعالها وتبعد عنها ما يمت إلى الطبع والضرورة.

إن تساءلنا عما أتاح لمؤلف **البخلاء وكتاب الحيوان** هذا الدمج الصوري بين ثلاثة أنماط من الطبائع: اجتماعي وديني ـ أخلاقي وتكويني (أو خُلقي)، فإن ما يتبدى هو أن ذلك تم بواسطة مفهوم الكلية الذي يقوم ضمناً في ثقافة الجاحظ الواسعة وبالتالي في منهج تحليله للأحداث، الدينية منها وغير الدينية.

* * *

II ـــ التركة المعتزلية وصعوبات الاستئناف الأشعري

الآن بعد أن عرضنا، باختصار، الخطوط الكبرى للاجتهاد المعتزلي، كيف لنا أن نفسر إفلاسه الايديولوجي ـ السياسي وفشل محاولته تعميم الاعتزال على صعيد المجتمع؟

إن مؤرخي علم الكلام يضبطون في نظرية خلق القرآن بذور هذا الفشل وذلك الافلاس ويوجهون للمعتزلة أكثر الانتقادات لذعاً بدعوى أنهم نقلوا إلى الميدان السياسي العمومي مذهباً كان عليه أن يظل خالصاً في الأطر الخصوصية للعقيدة[32]. ولا حاجة لأن نشير إلى مدى سذاجة وطوباوية هذه الانتقادات، فهي تفصح عن جهل بالطبيعة الكلية للاسلام حيث أن كل عقيدة لا يسعها إلا أن تكون خطّاً إيديولوجياً ضمنياً وغالباً ما تنضوي بالضرورة في برنامج سياسي. وإذا كان المعتزلة في الحكم قد لجأوا إلى العنف ومارسوه إبان «محنة خلق القرآن»، فلكي يعارضوا العنف السني الذائع ويحدوه، وليبتدعوا في مملكة الدوغمائية ـ

(31) أنظر البغدادي، **الفرق**، ص 175 -178.

(32) «ومن هنا نرى كم يكون من الخطأ اعتبار المعتزلة كليبيراليي الاسلام ورواد الجدال الحر والآراء الحرة». وهذا الحكم النقدي يلخص مجمل الأحكام الأخرى. (أنظر قنواتي، **مدخل إلى الثيولوجيا الاسلامية**، ط. فران، باريس 1948. ص 51).

حيث الكلام يعاني اليأس من جدواه ـ أشكال فكر وعمل جديدة. ولا ريب أننا سنخطىء الصواب إن نحن حكمنا هذه الأشكال من الوجهة العقلانية الخالصة وسلخناها عن فعاليتها وأطرها التاريخية. ذلك أننا في هذه الحال سنرى مع ابن رشد أن أسها العقلاني مهزوز وأن المتكلمين عموماً هم كما سماهم فيلسوفنا الأرسطي «مرضى العقول».

إن فشلَ المذهب المعتزلي، بعيداً عن التأملات المثالية، يلزم بالعكس أن يكون موضوع تفكير سياسي عميق من أجل أن تلقى أضواء إضافية على طبيعة وثوابت عالم الأفكار والأعمال في التاريخ الاسلامي. فالخطأ الرئيسي الذي يفسر في نظرنا إفلاس الحركة يكمن في إهمال وسوء تقدير العمل المتواصل على مستوى الشرائح الاجتماعية الواسعة التي من شأنها أن تكوّن معاقل مقاومة وهجوم ثابتة متجددة وجيشاً احتياطياً متواطئاً وقابلاً للتعبئة، كما كان شأنها، بنوع من التفاوت، عند الحنابلة و«غلاة» الشيعة بالمثال. ولا أحد يستطيع أن يدعي أن المعتزلة كان بإمكانهم أن يظلوا في السلطة، وإن لفترة وجيزة، لو لم يحظوا بالدعم الفعلي والسند النفعي من طرف بورجوازية البصرة وبغداد من جهة[33]، ومن قبل شخصيات كبرى ذات سلطة وجاه من جهة أخرى، كالخلفاء المأمون والمعتصم والواثق والأمير البويهي عضد الدولة أو الوزراء كابن أبي دؤاد وابن العباد وعميد الملك، وكلهم شخصيات مرموقة، إذ تحتل مناصب سامية، إلا أنها زائلة بحكم ارتباطها بالظرف التاريخي والصراع السياسي. ولا أدل على ذلك من انتكاسة المعتزلة السياسية أيام المتوكل وانصهار «نهضتهم الثانية»، مع المعتزلين تحت الامرة البويهية[34]، في قضايا الميافيزيقا الخالصة والمنطق والفلك والطبيعيات، بعيداً عن مناطق السياسة وعن «الأصول الخمسة»، كما أنه لم يبق في مقدور هؤلاء إلا طلب «كشف الحساب» المعتزلي والخوض في إظهار **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، كما فعل أبو رشيد النيسابوري.

غير أن هذا الموت التاريخي الفعلي لحركة المعتزلة لا يعني أنها لم تترك

---

(33) أنظر كلود كاين: «عن المعنى الاجتماعي المتغير لبعض النظريات الدينية» في **انبناء الاسلام**، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، 1961.

(34) نخص منهم بالذكر القاضي عبد الجبار وأبي هشام الجبائي والكعبي والنيسابوري.

آثاراً إيجابية في الفكر الاسلامي عموماً وحتى في فكر هؤلاء الذين حاربوها واحتلوا مواقعها. ولعل الدليل في كونها ظلت نصف حية يقوم بالذات في الأشعرية وفي انتشارها بين جمهرة السنيين كمذهب «توسط بين الطرق»، حسب تعبير ابن خلدون. فهذا المذهب قد خرج من جبة أبي علي الجبائي المعتزلي، إن صح التعبير، وذلك على يد تلميذه أبي الحسن الأشعري الذي ظل يأخذ عنه لمدة تتراوح بين ثلاثة أو أربعة عقود إلى أن صار يخالفه في مناظرات أشهرها واحدة «في الأصلح» وهي مسألة الاخوة الثلاثة وأخرى «في أسماء الله هل هي توقيفية... وأدى هذا الخلاف بالأشعري إلى إعلان انشقاقه في المسجد الجامع بالبصرة قائلاً: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي: أنا فلان بن فلان. كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع»[35]. غير أن هذا الاقلاع، وإن أدى بالأشعري في **الابانة** إلى نعت القدرية بمجوس هذه الأمة وإلى تكفير القائل بخلق القرآن وإباحة دمه[36]، فلم يكن يعني عنده الركون إلى التحالف مع خصوم المعتزلة من السنيين المتشددين. وهم رغم أنه كان يخفف من وطأة الخلافات بين المذاهب السنية، قائلاً: «كل مجتهد مصيب وكلهم على الحق وإنهم لا يختلفون في الأصول وإنما اختلفوا في الفروع»، إلا أنه كان ينتقد الموقف الحنبلي القاضي بتفضيل التفويض على التأويل، معتبراً أن استعمال التأويل يبقى عاملاً ضرورياً لرفع اللبس عن كل الصفات التي من شأنها أن تجسم ذات الله كالنزول والاستواء والجهة والعين واليد والجنب، إلخ. وهكذا فما كان للأشعري أن يطلّق الفكر المعتزلي على وجه الاطلاق، وذلك بسبب توجهه التوفيقي نفسه وبحثه عن التقريب في ما بين سلطة العقل التي يدافع عنها المعتزلة وسيادة النص التي يفرضها الحنابلة والسنيون. وأكثر من هذا، لقد لوحظ عند بعض أتباع الأشعري المرموقين عود صريح أو مغلف إلى القول ببعض الأفكار المعتزلية البارزة، ومنها على وجه التحديد في باب القدرة والاستطاعة، الذي فات أن تطرقنا إليه، أن الكسب إن هو إلا الوقوع بالحدوث. فالباقلاني (م ـ 403 هـ)، بالرغم من اضطراب اعتراضاته على المعتزلة في هذا الباب من حيث دقة التدليل الفلسفي،

(35) انظر ابن النديم، **الفهرست**، طبعة مصر 1929 -1930، ص 271.

(36) أنظر **الابانة عن أصول الديانة**، تحقيق د. فوقية حسين محمود، القاهرة، 1977، ص 89 و196.

وبالرغم من تأكيده «أن القدرة على الكسب عرض لا يصح أن يبقى» و«أن الاستطاعة مع الفعل للفعل»[37]، فإنه ينتهي إلى الاقرار بأن الكسب «تصرف في العقل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها»[38]. أما الجويني (مـ 478 هـ) فيذهب أبعد من هذا وينظر إلى الانسان في إطار علية تراتبية على أنه العلة المباشرة لما يقوم به من أفعال إرادية. ذلك لأن: «نفي هذه القدرة والاستطاعة [لدى الانسان]، كما يذكر الشهرستاني ملخصاً فكرة إمام الحرمين، فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً...»[39].

أما أهم النظريات المعتزلية التي ظلت تهيمن أيضاً على تطور الفكر الأشعري وتؤثر في صياغة مواقفه وردوده فهي نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، وهي المتعلقة بقضية مراتب الوجود أو أقسام الموجودات. ومفادها، على وجه الاجمال، أن ليس ثمة في الوجود غير الجواهر والأعراض. فالوجود لا ندركه ككل بل من خلال أجزائه، وعلمنا بهذه الأجزاء لا يحصل إلا إذا كانت هذه الأخيرة قابلة للعد والحصر وبالتالي منتهية إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد الذي لا كم له ولا شكل. إن الجواهر الفردة هي التي تكون باجتماعها الأجسام، والاجتماع هنا لا يعني إلا التجاوز بحيث أن تلك الجواهر تظل في حالة انفصال وتحيز وقابلية للحركة التي هي كذلك أجزاء لا تتجزأ تفصل بينها سكونات... أما خاصية الجواهر الفردة الأساسية، بالاضافة إلى صفاتها المذكورة، فتظهر في كونها قائمة بذاتها، بخلاف ما تحمله من أعراض كاللون والطعم والرائحة والسكون والحركة، التي لا تقوم إلا بالجواهر وتخضع للتغير المستمر،

---

(37) انظر **التمهيد**، نشر مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت 1957، ص 387. ومن الأمثلة على ضعف ردود الباقلاني على المعتزلة في باب خلق الأفعال نسوق عينتين فقط: 1 - «فإن قالوا: الدليل على أنه لا يجوز أن تكون أفعالنا خلقاً لله تعالى، لو كان هو الخالق لها، لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها وإثابته على الحسن والجميل منها وعقابه على القبيح من جملتها. قيل لهم: لم قلتم ذلك؟ فلا يجدون في ذلك وجهاً». (ص 307). 2 - «والقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه» (ص 308)، الخ.

(38) نفس المرجع، ص 307.

(39) انظر **الملل والنحل**، تحقيق ع. محمد الوكيل، القاهرة 1968، ج 1، ص 98. وعلي الشهرستاني يستند في هذا القول للجويني إلى ما قد ضاع من كتاب **الشامل**.

فلا تتحيز، أي لا تأخذ حظاً من المساحة ولا تبقى زمانين... ورغم تميز الجواهر هذا فإنها لا تنفك عن الأعراض ولا تظهر للوجود إلا بها.

من المعروف تاريخياً أن أول قائل بنظرية الجوهر الفرد هو المعتزلي البصري أبو الهذيل العلاف (مـ 235 هـ)، وأخذها عنه بعض معتزلة البصرة فأضافوا إليها واختلفوا حول جوانب منها. أما انتقادات الأشاعرة لتلك النظرية عند معتزلة البصرة فهي لا تضيف أي عنصر نظري أساسي إلى تلك النظرية كما قامت وتبلورت عند معتزلة بغداد. فهؤلاء لم يقولوا بغير ما قال به الأشاعرة من أصول في هذا الباب، وهي، كما يلخصها الجويني: «أحدها إثبات استحالة عدم القديم. والثاني استحالة قيام العرض بالعرض. والثالث استحالة قيام العرض بنفسه»[40]. وإن تتبعنا نصوص نفس الجويني، وهو آخر أقطاب الأشعرية المتميزين، لأدركنا أن معتزلة البصرة أنفسهم، لم يحد بعضهم عن الأصلين الثاني والثالث إلا في حدود قولهم بشيئية المعدوم، وهذا ما يؤكده إمام الحرمين بواضح العبارة قائلاً: «ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود. كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في طرده وعكسه. والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه. وذهب المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء. وأول من أحدث هذا القول منهم الشحام، ثم تابعه معتزلة البصرة». ثم يضيف صاحب **الشامل** مستثنياً: «وذهب الكعبي ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض»[41]. وعلى هذا النحو تفقد قضية الجوهر الفرد عند الأشاعرة كل جدة أو أصالة نظرية، وذلك من حيث إنها متفرعة عن مقالات معتزلة بغداد حول نفس القضية. ويبين هذا بصفة أجلى عندما ندرك أن فحوى انتقادات الجويني كله منصب أساساً وبالتركيز على النظّام، فيذكره أكثر مما يذكر زملاءه البصريين (كالنجار والشحام وأبي هاشم الجبائي) ويجتهد في تقريبه من الفلاسفة والطبائعيين. هذا والحال أن النظام ينكر نظرية الجوهر والجزء المتناهي في تجزئه

(40) أنظر **الشامل في أصول الدين**، نشر سامي النشار... ط. الاسكندرية، 1969، ص 193.

(41) نفس المرجع، ص 124 -125.

من أساسها، وبالتالي فهو يأتي ببناء آخر مقدمته هذا النفي الذي يترتب عليه القول، كما يسجل الجويني نفسه، بأن الجواهر أعراض مجتمعة وفي عين الأعراض»، وأنها متجددة وقابلة للاختلاف (أو اللاتجانس) وللكمون والتداخل بدل التجاور وللطفرة أي المرور في الخلاء من موضع إلى آخر لا يليه، الخ[42]. ويكشف الجويني عن سر تركيزه على النظام قائلاً: «فإن بنى النظام معتقده على نفي النهاية عن الجوهر، نقلنا الكلام معه وقابلنا الكلام معه وقابلنا البناء بالبناء»[43]، وذلك لأجل أن: «نوضح له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين»[44].

إننا إذا اعتبرنا النظّام غير معتزلي في القول بالجوهر الفرد ولاحظنا تركيز الجويني عليه كوجه معتزلي يزيغ عن «أهل الحق» فسنرى أن انتقادات صاحب **الشامل** والأشاعرة عموماً للمعتزلة في باب موضوعنا هي بالمعنى الدقيق غير ذات مضمون.

* * *

إن الاضافات الأشعرية، قياساً إلى مرجعها المعتزلي، لا تسير في مجملها إلا في اتجاه إضفاء طابع الاطلاق على إرادة الله وعلمه وقدرته، استجابة لقولهم: «لا خالق ولا فاعل إلا الله»[45]. وسعياً منهم إلى الذهاب بمبدأ الخلق من عدم إلى أقصى تطرفاته، بعيداً عن توازنات وترتيبات المعتزلة المعقلنة، بحيث يظهر الخالق كمحدث بدء الجواهر وتناهيها، الذي يثبتها بالأعراض ويحفظها، طالما يعدمها بإعادة الخلق المستمر لهذه الأعراض. وإذن فالتصور الذري الأشعري المشوب بالغموض والاضطراب في بعض حلقاته (حول مكان وشكل وقدر الجوهر وجواز تعريه من الأعراض، وإجمالاً حول الصفات الواجبة والجائزة له، إلخ)، هذا التصور القائم أساساً على عمل الافتراض والتخييل إنما الحاصل منه أن العالم المحسوس

(42) نفس المرجع، ص 143, 148, 153, 154, 159, 160....

(43) نفس المرجع، ص 162.

(44) نفس المرجع، ص 148.

(45) تبعاً لذلك المبدأ، يذهب الباقلاني إلى حد القول بأن الله يجوز له «أن يؤلم الأطفال من غير عوض، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه، [...] وأن يفعل العقاب الدائم على الأجرام المنقطعة، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه» إلخ. (أنظر **التمهيد**، المرجع المذكور، ص 342).

بجواهره الحاملة للأعراض حادث ومخلوق من عدم من طرف المحدث ويظل بالتالي بحاجة إلى إعادة خلق مستمر، بحكم أنه ليس هناك من علاقة سببية تربط بين الظواهر، بل هي فقط علاقة التعود والتجويز. والغاية المتوخاة من هذا التصور الذري اللاّعلي هي إثبات أن إرادة الله حاضرة بكل مكان وعلى الدوام، وقدرته تسير الأشياء وتدير الأرزاق وحتى الاشعار، وهي لازمة لحياة العالم، الخ. وهكذا فإن كل الأشاعرة قد تبنوا الذرية والعرضية وأرجعوا العلة إلى عادة، حتى أن منهم من رد إحراق النار للقطن إلى الله وليس إلى النار التي هي جماد[46]، فلأن نظامهم يرأسه ويديره أساساً مشروع ثيولوجي قبلي، كما نبه إلى ذلك ابن ميمون وكذلك ابن رشد حين قال: «هؤلاء القوم، كما قلنا غير ما مرة، ليس يقولون بهذه الأشياء لأن النظر أداهم إليها، بل ليصححوا أموراً بنوا أولاً على صحتها. واصطلحوا مع أنفسهم عليها، فهم يطلبون تزييف ما يعاندها وإثبات ما يعاضدها»[47].

لعل هذا الحكم الرشدي السلبي على الكلام بصفة عامة وعلى صورة المعتزلية وامتداداته الأشعرية بصفة خاصة قد وُجد سلفاً عند متصوفة القرنين الثالث والرابع في شكل شعور بالضيق حيال تكافؤ أدلة المتكلمين ووصول المفهوم في مدارج تأولاتهم إلى لغو «القيل والقال»، أي إلى حد الارهاق والطريق المسدود.

(46) راجع مثلاً الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1966، ص 240.

(47) **كتاب ما بعد الطبيعة**، نشر مصطفى القباني، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 42. أما ابن ميمون فيقول عن المتكلمين إنهم «لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي....»، أنظر **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين أتاي، مطبوعات جامعة أنقرة 1974، ص 185، وأيضاً ص 205 و208...

III

الاجتهاد الصوفـي وتـجربة الوجود

*

«ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات».

الجنيد الرسائل.

*

«علماء الدنيا قعدوا على طريق الآخرة، فلا هم نفذوا ولا تركوا العباد يسلكون إلى الله».

أبو طالب المكي، قوت القلوب.

*

كان من الطبيعي أن ينتج الاسلام كدين صوفيته. التصوف ملازم فطري لكل ديانة. لذا فاعتبار البعد الصوفي أجنبياً أو دخيلاً على الاسلام، معناه خنق النص وتجريده مما يعتبر امتداداً طبيعياً له، ألا وهو بعده الروحي. وهنا تكمن المضاعفات السلبية للعديد من الأبحاث الاستشراقية التي تريد أن ترد التصوف الاسلامي إلى أصل فارسي (رينان وبلوشي وإلى حد ما كوربان) أو يهودي (كوفمن وفينسنك وجولدتسهر وغيرهم) أو مسيحي (أسين بلاثيوس وإلى حد ما نيكلسون) أو هندي (جونز، كريمر، جولدسيهر إلخ). أما التأثير اليوناني، وبالاخص منه الافلوطيني والهرمسي، فلا شك في حدوثه، ولكن ابتداء من القرن الخامس الهجري فقط، وبالذات لدى أبرز ممثلي التصوف الاشراقي والنظري، السهروردي المقتول (مـ 587 هـ) وابن عربي (مـ 638 هـ). وقد تكون هذه الأبحاث حول التأثيرات والأشباه والنظائر مضيعة للجهد الفكري إن كان سعيها هو إقامة تواتر تاريخي هناك حيث لا يتعلق الأمر إلا بالتقاءات ومصادفات في الرأي

والحساسيات. أضف إلى هذا أن التصوف الاسلامي عموماً يزيل الثقافة التحصيلية من أفق بحثه ليرتبط أساساً بطرق الاستبطان والمعرفة الحدسية. وحتى إن افترضنا أن ذلك التواتر قد حدث فعلاً، فإن مفعوله يظل رهيناً بقدرات التأثر عند المتصوف المتلقي. ولا يُسأل عن هذه القدرات إلا داخل معطيات الثقافة الروحية الأصلية والبعد الغنوصي الذي يستتبعها... ولم يخطىء ماسينيون الصواب حين أكد أن ما كتب حول الحلاج وتأثراته الفارسية والهلينستية والهندية أو السورية ـ الكنعانية كان عبارة عن تمارين ذهنية حاذقة، إلا أنها عقيمة. أما ج. اربري فقد اختار من جهته في كتابه **التصوف** أن يترك جانباً قضية التأثيرات المتبادلة بين مختلف أصناف التصوف، وذلك «قصد التطرق إلى الحركة من داخلها كوجه من وجوه الاسلام، معرضين عن العناصر التي لا شك أنها أثرت في طورها»[1]. وهذا الاختيار المنهجي لا يحل المشكل، بل يتركه جانباً. لهذا يكون موقف ماسينيون، بعد مارجليوث، أكثر قوة وجرأة، وهو القائل: «هناك في القرآن بذور صوفية حقيقية، وهي بذور قابلة لنمو مستقل لا يحتاج إلى إخصاب خارجي»[2].

بالطبع، لا بد من مراعاة واقع يصعب نكرانه. ففي بيئة التلاقح السكاني والتداخلات الفكرية التي صاحبت الانتشار السريع للاسلام، لم تكن ظاهرة التأثيرات بين البنيات الدينية المتواجدة مشروعة فحسب، وإنما كانت كذلك حيوية باعتبارها ضمانة لتعايش هذه البنيات بل ولاستمراريتها. وبالتالي فإن كل نقاش في هذا المستوى لا مناص له من أن يتخذ منحى بنيوياً ومقارناً.

يمكن أن نجد في القرآن وفي الأحاديث عدة إشارات صريحة ضد التصوف تستنكر حياة الرهبانية أو، على الأقل، تؤكد على ما فيها من نفل أو مغالاة. إلا أنه يمكن مقابل ذلك إبراز الطابع التخصيصي أو الاشكالي لتلك النصوص[3]. وفي نهاية المطاف يبقى واقع التصوف قائماً في عناد وإصرار كبديهية تنبثق من المناخ

---

(1) ج. أربري، **التصوف**، دفاتر الجنوب، باريس 1952، ص 7 -8.

(2) انظر ماسينيون، **شوق الحلاج...**، باريس 1922، ج II، ص 480.

(3) هذا ما فعله لوي ماسينيون بخصوص الحديث: «لا رهبانية في الاسلام»، بحيث يعتبر أنه ظهر بعد القرن الثاني للهجرة، وذلك لأن الهجمات الامامية لا تذكره أبداً. ولكي يتخلص من الصعوبات التي يعرضها هذا الحديث يستشهد في الختام بالجنيد والانطاكي، وهما من المدافعين عن نوع من الرهبانية المشروطة بخدمة أوامر الله والعمل على ضوئها في صمت وخشوع... (أنظر **مبحث في أصول المصطلح التقني للتصوف الاسلامي**، الطبعة الثانية، ج. فران، باريس 1954، ص 145 -153).

الالوهي والنظم القرآني، وعموماً من المرونة الكبيرة للأصول اللغوية العربية. ولا ريب أن انبثاق التصوف من المجال الداخلي أتاحته واعتملت في درجاته وأشكاله الأحوال والتقلبات الاجتماعية ـ التاريخية، إذ لا حاجة للتأكيد على أن التصوف الاسلامي وملابساته جزء لا يتجزأ من التاريخ العام للمسلمين، يحيل إليه ويدل عليه.

I ـــ التجربة الصوفية بين مطرقة السنية وسندان المجتمع

يسعى الاجتهاد الصوفي إلى أن يكون شاملاً وجذرياً. وإذ يتجاوز الحدود المرسومة من قبل المذهب السني السائد، فإنه لا يدخل في حيز «حقيقة» العصر حتى وإن كان يقول الحق. فالتفسير الصوفي يلغي العمل بالاسناد الشائع في التفاسير السنية، ويحل محله ما أسماه بالتخريج، وهو عبارة عن تولد إسقاطي لمقولات وسط فضاء صاف من الأقوال المتواترة، فضاء حيث يتم كل تحديد مفهومي انطلاقاً وحول المحدودية الجذرية للانسان.

القضايا التي استقطبت الاجتهاد الصوفي هي على وجه التقريب: هل يمكن إرجاع حاجات الانسان إلى حدها الادنى بالزهد والتقشف وارتياد عتبات الفناء؟ كيف يمكن ترجمة الانسان إلى صيغة تجمع بين البساطة والغنى والتفرد والجوهرية؟ كيف، أخيراً، يمكن لهذه الصيغة أن تؤدي إلى الكوني لتقوم فيه وتنصهر؟

إن التصوف الاسلامي، في القرن الثالث الهجري، تجريب فريد لغربة قاسية متعددة الأشكال، معاشة تجاه الاجتماعي والطبيعي. فإيمان الصوفية البناء بالكائن التام والشامل خولهم وحده الاحتماء من هيمنة الطبيعة وقسر التشريع، وحملهم على العمل بالزهد وترويض النفس وفطمها عن عاداتها وأهوائها، وما إلى ذلك من علامات المجاهدة وآياتها.

تصنف المصادر القديمة المعروفة لدينا [4] مختلف الوجوه الصوفية وتعرفنا

(4) أهم المصادر التي نرمز إليها طي البحث هي: **اللمع في التصوف** لأبي نصر السراج الطوسي، مطبعة السعادة، القاهرة 1960، **طبقات الصوفية** لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين بن شريبة، القاهرة 1969، **الرسالة القشيرية** لأبي القاسم القشيري، القاهرة 1957، **التعرف لمذهب أهل التصوف** لأبي بكر محمد الكلاباذي، بيروت 1980، **حلية الأولياء وطبقات الاصفياء** لأبي نعيم الاصفهاني، عشرة أجزاء، مطبعة السعادة، القاهرة 1351 -1357 هـ...

بتفصيل على التدابير التقشفية لدى المتصوفين، وعلى مبالغاتها وجديتها. فكل شيء في العالم يخرج الصوفي عن العالم ويحمله على الزهد في الحياة الدنيا. لنقرأ في **الرسالة القشيرية** شقيق بن ابراهيم البلخي (مـ 194 هـ) الذي اتخذ طريق الزهد بعد أن التقى بخادم للأصنام في بلاد الأتراك، حيث كان يتعاطى التجارة، فقال له هذا الأخير مجادلاً: «إن كان[ربك] كما تقول فهو قادر أن يرزقك ببلدك فلم تعنيت إلى هنا للتجارة...». لنقرأ فيها أيضاً النص عن الامساك ومقاومة الجوع عند المحاسبي وما يحكي عنه الجنيد، وكذلك عن بشر الحافي الذي سئل يوماً: «بأي شيء تأكل الخبز فقال اذكر العاقبة وأجعل منها إداماً». لنقرأ كذلك هذا الازدواج في الأنا عند البسطامي، مثلاً، الذي يقول متحدثاً عن نفسه، «دعوتها إلى شيء من الطاعات فلم تجبني فمنعتها الماء سنة»[5].

ونخلص بالتالي إلى أن ما أصبح المتصوفة ينجذبون إليه هو ما عبر عنه الجنيد في جملة موجزة مثيرة، تقول: «أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد». وأما التوحيد فأركانه عند المتصوفة هي إجمالاً كما لخصها الكلاباذي: «إفراد القدم عن الحدث، وتنزيه القديم عن إدراك المحدث له، وترك التساوي بين النعوت، وإزالة العلة عن الربوبية، وإجلال الحق أن تجري قدرة الحدث عليه فتلونه، وتنزيهه عن التمييز والتأمل، وتبرئته عن القياس»[6].

* * *

إذا ما استقرأنا التجربة الصوفية من حيث العوامل المحيطية الحاسمة التي ساهمت في إنتاجها ونموها، فإن ما نجده يترأس هذه العوامل هو إجمالاً: مجتمع التكرار والرياء من جهة، وثقل الهرم السني السائد من جهة أخرى.

1 ـ مجتمع التكرار والرياء

لعل المتصوفة يمثلون النماذج المثالية التي تولدت عن الروح الاسلامية الخالصة، هذه الروح التي يتصدرها نبي الاسلام بما روي عنه من أحاديث في الفقر والزهد وذم الدنيا، كما تمثلها وجوه زهاد مثاليين من معاصرين للنبي، كأبي الدرداء

(5) **الرسالة القشيرية**، المرجع المذكور، أنظر على التوالي ص 13 و12 و14.

(6) التعرف ، المرجع المذكور، ص 134.

وأبي ذر الغفاري وأويس القرني. وهذه الوجوه هي التي التقت وتطورت في شخص وكتابات الحسن البصري (م 110 هـ).

إذا نظرنا في تاريخ التصوف بدءاً وتطوراً، أدركنا أن رواده وأقطابه تجمعهم على الأقل سمة واحدة، وهي رفضهم لأزمانهم باسم مثل دينية وأخلاقية عليا والدخول بالتالي في علاقات اللاتوافق واللاصلح مع حكام الوقت والمتصرفين في أمور الحياة والموت. لهذا: «فالتصوف كله، كما كتب السهروردي، اضطراب، فإذا وقع سكون فلا تصوف، والسر فيه أن الروح مجذوبة إلى الحضرة الالهية، يعني أن روح الصوفي متطلعة منجذبة إلى مواطن القرب، وللنفس بوضعها رسوب إلى عالمها وانقلاب على عقبها، ولا بد للصوفي من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار وحسن التفقد لمواقع اصابات النفس...»[7].

كان انخراط الصوفية المجتمعي قائم على الاحتراس والحذر، بل النفور، طالما أنهم يرون أن المهام الاجتماعية، وحتى القوانين الدينية المتمثلة في المؤسسات هي بمثابة عوائق وحواجز ليس غير. وحتى الغزالي، وهو لم ينقطع كلية إلى الطريقة الصوفية، يعترف: «وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال، وضرورات المعاش، تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو [لي] الحال إلا في أوقات متفرقة. لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق، وأعود إليها»[8]. ذلك لأن الطريق المؤدي إلى الله لم يعد يؤدي إلى المدينة. فبين هذه الأخيرة التي تمثل الحياة الدنيا بكل ملاذها وهرجها، وبين الطريق الصوفي المهموم بالمطلق ليس من علاقة إلا التنافي. وفي هذا الاتجاه يجب فهم رحلة الغزالي عن بغداد وحب المتصوفة للسياحة والترحال.

غير أن التصوف والمجتمع يفسر كل منها الآخر. فالتصوف إيديولوجية أزمة انتجها مجتمع متأزم. والانسان الصوفي يظهر كمؤشر من المؤشرات الاقتصادية من حيث إن سلوكه التقشفي يعتمد على حالة القلة والندرة الناتجة عن توزيع غير

---

(7) أبو حفص عمر السهروردي، **كتاب عوارف المعارف**، على هامش **إحياء علوم الدين** للغزالي ج 5، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ)، ص 64.

(8) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، طبعة مزدوجة عربية وفرنسية (ترجمة فريد جبر)، بيروت 1959، ص 39 في النص العربي.

عادل للخيرات والمنتوجات[9]. كما أن التصوف يكشف عن نسبية قيمة الفرائض والشعائر الدينية ويدعو إلى تجاوز الوسائط، وذلك لأن روحه إن هي إلا مطالبة عنيفة عفوية بالمطلق. وهو على هذا النحو يزعج راحة من يبحث عن اتقاء رهبة المطلق.

إن رسالة الاسلام، المنبعثة من الصحراء، أخذت تدريجياً سبل التنميط والتجسيد من خلال المؤسسات والسلوكات، وذلك إبان الانتقال الحاسم، مع الحكم العباسي، من حياة البداوة إلى الحضارة المُدنية، مدعماً بسعي الحكم الجديد إلى تمتين الروابط مع الاسلام السني وإعلانه دين الدولة الرسمي، وذلك قبل ثم بعد الفاصل المعتزلي. أضف إلى ذلك ما ذهب إليه إجماع السنيين منذ أواخر القرن الثالث من أن نظامهم اكتمل على يد الشافعي فابن حنبل، ونال تتويجه الكلامي مع الاشعري... كل هذا يمثل أهم عناصر التشيئ التي اعترت المد الاسلامي البدئي، وأسقطت حماساته في إدارة الاتباع والتقليد وفي ممارسات تقنينية منغلقة ومستبدة. إلا أن ذلك المد، الذي ظل كنار لم تخمد تماماً، ستتقد جذوته مع ظهور الصوفية الذين حملوا مشعل الاجتهاد في الدين، محطمين بذلك الرقابة والتحجر التقليدي، بواسطة مجموعة من الممارسات الغنوصية والجسدية، أدت في منتهى تطرفها إلى إقامة أصناف من «الرخص» والاباحات على هامش الطقوس والشعائر الدينية المشتركة.

يعترف الكثير من الدارسين أن الاسلام استطاع بفضل صوفيته أن يسمو إلى علو يمكنه أن يرى منه أبعد من أفقه الخاص المحدود. إن هذا العلو الصوفي قد أعطى ابتداء من القرن الثالث خاصة بعداً جديداً للفكر والممارسة الاسلاميين، هذا البعد الذي يبدو منافياً للميزات الطاغية على العصر، كتغييب الله وانحلال التدين والأخلاق وغلبة التكرار والجمود في الأفعال الفردية والعلاقات الاجتماعية والدينية

---

(9) إن لوجه الصوفي في اعتبارنا معنى لا يقل دلالة وإرشاداً عن مفاهيم مثل «مستوى العيش» و«كلفة العيش» و«القوة الشرائية» أو «العمل المنتج». فإذا ما خرجنا عن أطر الاقتصادوية الضيقة تسنى لنا أن نرى التصوف في نهار جديد، هو نهار السيميولوجيا التي بمقدورها أن تخبر الاقتصاد، وخصوصاً في حالة غياب أو ندرة الوثائق والاحصائيات المتعلقة بالقاعدة الاقتصادية لحقبة زمانية ما وعموماً لحقب لم يقم فيها الاقتصاد كعلم خاص... حول الاقوال الصوفية المتعلقة بالقلة والندرة، أنظر مثلاً السلمي، **طبقات الصوفية**، المرجع المذكور، ص 65، 74، 79، 181، الخ.

وتفشي ظواهر اللهو والمجون والنفاق والرياء، إلخ.

فهل أصبح الانسان المسلم متنوعاً ومتعدد الأوجه والكيانات؟

إن المحاسبي (243/167 هـ) الذي يرجع له الفضل في جمع وتصنيف المواد المتفرقة لتجربة الزهد أو ما قبل التصوف، هو أحد الذين أحسوا في أعماقهم بهذا الاختلاف الانشقاقي الذي تبين من خلاله أن الانسان متعدد الوجوه والكيانات. بماذا يتسنى إذن علاج هذه الظاهرة الخطيرة الجارفة؟ إن المحاسبي يرى ذلك في «الرعاية لحقوق الله والقيام بها»، أي في محبة الله والامتثال لأوامره واستحضاره استحضاراً متصلاً مستديماً، وذلك على الصعيد الفردي باعتبار الآية 94 من سورة الأنعام: ﴿**ولقد جئتمونا فرادى**﴾، كما على الصعيد الجمعي بحكم أن الله يوصي عباده بالتواصل والتآخي، إلخ.

إن المهمة الأساسية التي استهدفها التصوف منذ المحاسبي **والقصاص** هي إذن أن يكون كله تذكيراً دائماً بالنداء الأول وأن يجعل الله حاضراً، حكماً بين الناس وشاهداً عليهم. فلا وسائط في الاسلام بين الله وخلقه ولا هرمية ولا احتكار في الدين والشريعة.

2 ـــ ثقل الهرم السني السائد

إن شكل التجربة الروحية عند المحاسبي لهي في حد ذاتها رفض ضمني للهرم الفقهي الكلامي الذي أقامته السنية المهيمنة. حقاً إنه لم يجرؤ على مهاجمة أتباع المذاهب السنية القائمة، لكن بعض أقواله، وإن كانت متفرقة، لا تخفي تضايقَهُ ونفورَهُ منهم. وهكذا فإنه يعتبرهم مخطئين حين قالوا بمشروعية التعلق بالدنيا، وذهبوا إلى الاستدلال على ادعاءاتهم بسير الصحابة نفسها. وهذا عنده هو عين الضلال[10]. فلقد تسببوا في تزييف حياة المؤمن وتحويلها إلى مواضع تفقد فيها العلاقة بشرائع الله كل مقوماتها وتصبح مجرد تسلية أو تظاهرة خارجية

---

(10) تظهر الصرامة الدينية ـ الأخلاقية عند المحاسبي كرد فعل ضد ما اعترى السلوكات الفردية والعلائق الاجتماعية من طبائع التراخي وحب دنيوي. ويشهد على هذا نص من **الوصايا** يطلق فيه المحاسبي العنان لسجال ضد من يقتدي من المعاصرين بمثال ابن عوف، المعروف بثرائه، متناسياً أن هذا الصحابي كان يجمع الأموال لينفقها في سبيل الله.... أما الرياء فيعني عند هذا الزاهد شكل النفاق الذي يطبع الأفعال الدينية القائمة بقصد نيل الشهرة.

غرضها الشهرة. ورغم أن المحاسبي كان مسالماً ظاهرياً، بحكم تعلقه بجوهر التقاليد الدينية والسنن، ورغم أنه كان كثير الحرص على محو أو تقليص الاختلافات داخل الأمة عن طريق إخضاع الحياة الدينية والروحية لهندسة متشوقة، فإن هذا القاص الكبير، لم يفلت من القمع السني المنظم، بحيث أنه اضطر، كما هو معروف، إلى توقيف دروسه منذ سنة 232.

لكن المحاسبي لم يكن إلا بداية الشرارة. فقد جاء من بعده متصوفون كبار أعطوا للحركة الصوفية مميزاتها الخاصة وكشفوا عن جوهرها الحقيقي.

لم تكن للتصوف علاقات سيئة مع فقهاء السنية فحسب، وإنما كذلك مع المتكلمين والمنشغلين بصفات الله وبنفيها... ولعل كلمة الجنيد المشهورة «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب» تلخص موقف المتصوفة من المتكلمين الدوغمائيين والعقلانيين على حد سواء.

قد يكون المحاسبي الزاهد الوحيد الذي سخر المناهج المنطقية والجدلية، وإن بقصد مناوأة مستعمليها ومناهضتهم بنفس سلاحهم. أما حركة التصوف في حد ذاتها، فإن حدوثها يؤشر إلى تحول كيفي في بنى الفكر الاسلامي، يزول معه خضوع مقولات الوجود وأنماطه لقوانين المطابقة والتناقض العقلية ويحل الوصال محل الاستدلال، كما قال بذلك متصوفون كبار مثل العطار والرومي وابن عربي وغيرهم. ذلك أن المعرفة الاسلامية دخلت مع الصوفية مرحلة الغنوصية والاشراقات الوجدانية الحدسية، حيث تبدو محاولات التفسير القرآني الأخلاقي مجردة من ركام العرفان التقليدي وأساليب التباري في الاشهاد والتوثيق.

إن ما يعتمل بصفة أو بأخرى في كل الكتابات الصوفية هو الرغبة في العود إلى المصادر ذاتها والاسهام الفعال في مشهد نشأتها بعيداً عن الفرق والمصنفات وزحمة التواترات والحواشي. وتذهب بعض الخطابات الصوفية الشمولية إلى حد إلغاء حواجز الديانات وتجاوزها[11]، ويطعن بعضها الآخر في عصمة الأئمة واختلافات المذاهب والنحل. وكل هذه الاندفاعات الخطابية تصبح قرينة للهرطقة

---

(11) حول نزعة الشمولية والاخاء بين الديانات في الأدب الصوفي يمكن الرجوع إلى القطع الرائعة الواردة في **ديوان الحلاج** وفي **ترجمان الاشواق** لابن عربي، وفي ديوان **شمس تبريز** لجلال الدين الرومي، وفي **«تائية»** ابن الفارض من ديوانه....

إذا ما فحصت وأولت من زاوية العرف السني. لذا قليلون هم الصوفيون الذين نالوا شهادات الكفاءة والتنويه في الأوساط السنية المهيمنة، هذه الأوساط التي لم تأل جهداً في إلصاق تهمة الزندقة بكل أصناف المفكرين الذين استطاعوا التحرر من سبل الاقتداء والتقليد وأخذوا على عاتقهم مهمة «الاجتهاد في الدين»، الذي هو أساساً استبطان متشوق واستثمار سلوكي لفحوى الوحي القرآني. فالحلاج، كما يكتب ماسينيون: «كان يعتبر نفسه مؤهلاً لأن يعمل في ميدان الفقه ليس بالتلفيق فحسب، وإنما كذلك بالاجتهاد، الذي استعمله لدحض مختلف الآراء سواء في الفقه أو في الكلام»[12].

إن من أهم توجهات هذا الاجتهاد إلقاءه طابع الخصوصية والتميز على مجموعة من المفاهيم والألفاظ المستعملة استعمالاً عادياً في لغة الضاد. وهو وإن كان ينفخ فيها روحاً من عنده بمجرد ما يعارضها ويقابلها بما سواها، كما تشهد العينة التالية: العلوم التعليمية/ العلوم الالهامية ـ البحث في الأقاويل والأدلة / المجاهدة ـ علم/ معرفة ـ عقل/ ذوق قلب، بصيرة، إرادة ـ شريعة/ حقيقة، طريقة ـ علم اليقين/ عين اليقين ـ الاستدلال/ الوصال ـ عمل الجوارح/ عمل القلب ـ عبادة/ خدمة ـ ظاهر/باطن....

من خلال هذه التقابلات الفكرية ـ اللغوية تتخفى علاقات صراع حقيقي بين شرائح ـ مجتمعية من أجل تملك الارث الاسلامي والحق في مراقبته وتسييره. وفي هذا الصراع كان الاجتهاد الصوفي يفرز مشروعاً أساسياً، ألا وهو إرساء الموقع الاسلامي، المنخور من طرف التصلب السني والتجريدات الكلامية، على قواعد يقينيات جوهرية متفتحة مباشرة، تقاس حقيقتها بجلائها وبداهتها. وعلى كل حال، يتعلق الأمر في هذا الاجتهاد بإعطاء مبادئ الدين التأسيسية التعريفات الأكثر قدرة على مزاوجة المنطق والشوق والفقه والتصوف. وفي هذا الميدان لم يفت ذلك الاجتهاد أن يبرهن على حسن ذوقه وخصوبة خياله. فمتى تعلق الأمر بقضية التوحيد، أعطى التصوف، القوي بحركية قاموسه وغناه، الأجوبة الأكثر نشاطاً على صعيد الفكر والأكثر إثارة للانفعال الجمالي. وهذه الفعالية الخطابية نقرأها عند كل المتصوفة الكبار تقريباً وفي مؤلفات طبقاتهم. كما أنها تتجلى

(12) ماسينيون، **شوق الحلاج...** ج II، ص 473.

بصفة ليس أقل جدة في حل منغلقات الحديث القرآني ومتشابهاته. وهكذا ففي مسألة الاستواء على العرش وفي «ثم دنا فتدلى»، وغيرها من المسائل التي شغلت المؤولين وأثارت الردود المتنوعة المتضاربة، أتى المتصوفة بأفكار ذكية جميلة، وإن كانت ليست دائماً مقنعة. فالشبلي مثلاً، منطلقاً من قدم الله وحدوث العرش، انتهى به اجتهاده إلى أن العرش هو الذي بالرحمن استوى. وقد أتى ذو النون المصري وجعفر بن ناصر وغيرهما بخلول مغايرة، ولكنها ليست أقل حنكة ولباقة...

لنفحص، على سبيل التمثيل الدال الحي قضيتين من بين القضايا المغرقة في الروح الصوفية والمحملة أيضاً بالتبعات الاجتماعية والسياسية المباشرة. وبالطبع ليست هذه التبعات إلا محمولات يتحكم فيها منطق العَرض والزوال، بخلاف ما هو عليه قوام القضيتين اللتين تظلان معلمتين مضيئتين في التجربة الصوفية وتخمران داخلها شروط إنتاج الجمال في السلوك وفي القول.

ـ خميرة الشوق والمحبة

كلفظ في القرآن، لا يدل حب الله لعباده إلا على رأفته بهم وشفقته عليهم. أما حب المؤمن لربه فلا يمكن أن يدل على التواجد معه في علاقة كلية مباشرة، طالما أنه وإن كبر وسما، يظل دون الاحاطة بالكينونة الالهية وبأبعادها، ولا يعدو بالتالي أن يكون حباً لمحدداتها الخاصة، من أمر وشريعة ليس غير. هذا المفهوم السني للمحبة هو ما يرفضه كبراء المتصوفة الذين يعتبرون أن حب الله هو علاقة بالله في حد ذاته وأن ما يسعى المتصوف إلى بلوغه والكشف عنه عبر الشوق والاشتياق هو جوهر الذات الالهية نفسه. وهم في هذا البحث ﴿**ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق**﴾ (المائدة 83) وتراهم، يتشفعون بالحب إلى الله طلباً للشفاء من الأمراض الأليمة[13]، كما تراهم يسترخصون كل غال ونفيس من الأعواض والموعودة في الآخرة، ولو كانت هي الجنة[14]. فهل

---

(13) يحكي، مثلاً، أنه «احتبس بول الفضيل فرفع يده وقال اللهم بحبي لك ألا أطلقته عني. قال فما برحنا حتى شفي». **الرسالة القشيرية** 147).

(14) مما يروي في هذا الصدد أن إبراهيم بن أدهم قال: «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة، إذا أنت أنستني بذكرك، ورزقتني حبك، وسهلت علي طاعتك، فاعط الجنة لمن شئت». **حلية الأولياء...** ج 9، ص 35). دخل جماعة على رابعة: يعودونها من شكوى، فقالوا ما حالك؟ قالت: والله ما أعرف لعلتي سبباً، غير أني عُرضت علي الجنة، فملت بقلبي اليها. فأحسب أن مولاي غار علي، فعاتبني، فله العتبى».

التصوف في التجريد والتفريد إلا الحب؟

إذا كانت إحدى الأصول اللغوية للتصوف هي الصفاء والصفوة، فإن الحب هو الآخر: «إسم لصفاء المودة لأن العرب تقول الصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان وقيل الحباب ما يعلو الماء عند الشديد فعلى هذا المحبة غليان القلب وثوراته عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب...»[15]. المحبة بهذا المعنى محكوم عليها بأن تكون دوماً بذلاً للمجهود واشتياقاً مطرداً، بما أن المحب فيها يروم الاتحاد بالمحبوب والقيام له بالرؤية والمشاهدة؛ فهذه رابعة العدوية تنشد في أبياتها المشهورة: «أحبك حبين حب الهوى/ وحبا لأنك أهل لذاك ـ فأما الذي أنت أهل له/ فشغلي بذكرك عمن سواك ـ وأما الذي أنت أهل له / فكشفك لحجب حتى أراك»؛ وهذا السقطي يقول: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا»[16]؛ وهذا ابن سبعين، حسب ما روي عنه، ينتحر في مكة تعجيلاً بالتقرب من الله والاتحاد به.

إن السعي إلى تحقيق الاتحاد أو ما دونه من قرب ووصال لا يتأتى ويعمل إلا بالانشغال بذكر المحبوب عمن سواه، كما تحث على ذلك آيات قرآنية كثيرة، منها: ﴿**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم...**﴾ (آل عمران، 191) والكهف 101 والعنكبوت 44 والجمعة 10 والمزمل 8 والدهر 25، إلخ. وفي حديث شائق يرويه النبي عن الله: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسي ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[17].

من الملاحظ أن وصف الذكر الذي نقرأه في أمهات الكتب الصوفية لا يشمل جميع الأشكال التي مر بها الذكر عبر تاريخ التصوف المتقلب، ومن بينها تلك التي لا تردد اسم الله إلا في الاستهلال أو الاختتام، كما هو الحال عند الفرق الصوفية المعتدلة التي تزاوج بين ترديد اسم الله وإنشاد الورد. لذا فالمقتصرون على

(15) **الرسالة القشيرية**، ص 144.

(16) نفس المرجع، ص 146، **اللمع**، ص 463.

(17) راجع شرح الرندي على **حكم ابن عطاء الله السكندري**، ج I، ص 39.

الذكر هم إما الخواص الباحثون عن الشطح والتوحد أو الحمقى والبهاليل المفتقرون لأي تكوين ديني.

ككل تقنية ينطوي الذكر على نظرة ميتافيزيقية. فبحكم أن ظاهرة التشتت المجتمعي والسعي الجنوني وراء متاع الدنيا وملذاتها تفشت وتعاظمت بحيث أحدثت انزواء الله في مناطقه الخفية، لا شيء يهيئ الخلاص غير دعوة قوى الروح والجسم لاعادة فتح الحضور الالهي في الذكر وبواسطته، أي بطرد الغفلة والنسيان وإيقاظ الفكر على مهمات التركيز والاستجلاب. الذكر إذن وسيلة ليست غايتها في ذاتها أو في قيمة اسم المذكور، وإنما الغاية هي كما أنشد الحلاج: «أنت الموله لي لا الذكر ولهني...»، فهي على الأقل الرائج مجالسة الله باللسان، حسب ابن عربي، وهي على الأكثر النادر المشاهدة العابرة (وإن على توهم، كما قال الجنيد) لتجلي الله المنتشر ولقربه الغامر المهيمن. وهذا ما عبر عنه الشبلي حين أنشد:

«ذكرتك لا أني نسيتك لمحةً ... وأيسر ما في الذكر ذكر لساني
وكدت بلا وجد أموت من الهوى ... وهام عليَّ القلب بالخفقان
فلما أراني الوجد أنك حاضري ... شهدتك موجوداً بكل مكان
فخاطبت موجوداً بغير تكلم ... ولاحظت معلوماً بغير عيان» [18]

على أي حال، يتوقف الذكر في مسعاه على إحسان عمليتي التركيز الذهني والايحاء الذاتي اللتين قد تفضيان إلى حالة الغيبوبة أو إلى «السكر» فالهذيان الشطحي المحكم باللاوعي. كما أنه يُلزم الذاكر بالتخلص من الأدوات الثقافية التي تشكل حقله الادراكي. «إن الصوفي، كما يسجل الغزالي، يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب مجموع الهم، ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى»[19].

تلك هي حالة الذاكر الفاني عن الخلق الباقي بالحق، أي حالة العاشق الموله والميال، من غير فلاح ولا كسب، إلى تقليص الهوة الوجودية بين المحب الذاكر والمحبوب المذكور. وهذا التصور الصوفي للحب الالهي، الذي يقيم بين

---

(18) **الرسالة القشيرية**، ص 102.

(19) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المرجع المذكور، ج 3، ص 19.

المؤمن والله علاقة تواجد تتصف بالمباشرة والتفتح وتلازمهما كلياً، لا محالة أنه خليق بإثارة ردود فعل شديدة من طرف الحكم السياسي الثيوقراطي القائم على امتلاك إدارة الرموز والساهر على حسن تصريف الوسائط وأعمال الجوارح...

ـ خميرة الفناء

ليست هذه التجربة إلا المقام الذي تصبو إليه الذات الصوفية عبر المحبة المتشوقة الذاكرة، فحقيقة المحبة كما قال الحلاج، هي «قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك». وتقضي جدلية الفناء بأن يتحول هذا الخلع عبر مجاهدة شاملة عنيفة إما إلى ضده، أي التحلي والتزين بالأوصاف الجميلة الفاضلة أو، في الحالة القصوى، إلى ما عبر عنه البسطامي قائلاً: «للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره»[20]، و: «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء في الله»[21].

لنقس إذن مضاعفات تجربة الفناء على الصعيد الاجتماعي السياسي. تقضي هذه التجربة إلى أنا الأقاصي وتخرجه من نطاقاته لتقوده إلى الانصهار في الألوهية والذوبان فيها. وعلى هذا النحو تمحي في وحدة الشهود الصوفية الحدود ـ التي يتشبث بها الاسلام السني ـ بين الناسوتية واللاهوتية. إلا أن ذلك الأنا الأقصى ليس في واقع الأمر سوى الأنا المجتمعي الشامل، المستبطن فالمردود كأنا قامع وميؤوس منه: («بيني وبينك إنيّ ينازعني»، كما قال الحلاج). هذا الأنا هو ما يسعى الصوفي إلى خلعه والفناء عنه لأجل البقاء في الحلول والتيهان في الوجود اللامتناهي أو الانضواء في حلقات الذكر والندامى والاخوان، الخطيرة على السلطة والعزيزة لدى الناس.

لعل أكبر تظاهرة لتجربة الفناء تكمن في إماتة ما هو وعاء النفس الأمارة بالسوء وأداتها، ألا وهو الجسد، فأضحى طابع النحافة والضمر والهزل هو ما يعرف أساساً نموذج الجسد الصوفي. ولهذا كان البعض يشك في تصوف الجنيد، بسبب

(20) **الرسالة القشيرية**، ص 141.

(21) **تذكرة الأولياء**، المرجع المذكور، ج 1، ص 160.

عافيته وبدانته. ومن أبلغ الشهادات على قيمة الاماتة، أو الموت الصناعي، حسب تعبير ابن خلدون، ما أورده البيروني قائلاً: «سئل [أبو يزيد البسطامي]: لم نلت ما نلت؟ ـ فقال: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا «هو». وقالوا في قوله تعالى: ﴿**فقلنا اضربوه ببعضها**﴾ إن الأمر بقتل الميت لاحياء الميت إخبار أن القلب لا يحيا بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسماً لا-حقيقة له، وقلبك حقيقة ليس عليه أثر من المرسومات»(22).

في الاسلام الوضعي، نعلم ما يطبع العلاقات بين الروح والجسد من اتزان واعتدال. فالصوم مثلاً كركن أساسي ليس قصده التخلص من غرائز الجسم ورغباته بل السعي إلى ترويضها وتهذيبها. أما في الرؤية الصوفية المطبوعة بالتفاؤل التراجيدي فإن الجسد لم يعد إلا حاجزاً مادياً يلزم القفز عليه، أو مستودع استلابات يكون تقويضه شرط قيام التجربة الصوفية وإنتاجها. وعليه فالمجاهدات التي على المريد أن يخوضها هي كما ذكرها ابراهيم بن أدهم: «أولها: [أن] تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة. والثانية: أن تغلق باب العز، وتفتح باب الذل. والثالثة: أن تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد. والرابعة: أن تغلق باب النوم، وتفتح باب السهر. والخامسة: أن تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر. والسادسة أن تغلق باب الأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت»(23).

وهكذا، فالافناء هو ما يكون الجسم الصوفي مطالباً بممارسته في هذه المجاهدات وعلى طول طريقها المفضي إلى الله. ولهذا القصد يصبح موضوع إماتات من شأنها أن تبعثه على الجذب والهذيان. إن الرقص الممارس في جل الحالات جماعياً وفي حلقات يُلزم الجسم بنوع من السباق المتفاوت الوزن نحو الانهاك وفقدان الحساسية. أما التمزيق الذي يتوج الرقص فليس سوى الفعلة التي ترمز إلى ما يتمنى الراقص شعورياً أو لا شعورياً أن يفعله بجسمه.

في التصور الاسلامي للجسد سجلت الصوفية إذن بتقنياتها الجديدة منعرجاً حقيقياً لا زالت مخلفاته تنعكس على السلوكات والعادات الجسدية لبعض

(22) البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة..**، بيروت 1983، ص 62.

(23) **طبقات الصوفية**، ص 38، **الرسالة القشيرية**، ص 49.

الطوائف الاسلامية. وحتى إن سلمنا بغلبة التأثير الهندي في هذا المنعرج ـ خصوصاً فيما يرجع لتقنيات التنفس الموزون التي جاءت متأخرة في القرن الخامس الهجري ـ فلا بد من تفسير شروط إمكان ذلك التأثير التي لا يمكن أن تفهم إلا على صعيد الحياة الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية للمسلمين في ذلك العهد...

II ـــ الاجتهاد في إنتاج الجمال

خميرة الشوق والمحبة وخميرة الفناء: بهما تنضج وتثمر «الحلاوات» والمواجيد، فيأتي الحمل الموله لدى أصحاب المعاملات والمنازلات من الصوفية بلوحات مخضبة بلوامع المعاناة والتلوين، لوحات تفرز بفعل الاضطراب والاضطرار أقوالاً ليست تندرج في أدبيات القول بل فوقها أو في ضواحيها اللاّموطأة و«المتوحشة». لذا فالصوفية هم مبدئياً، حسب تعبير الغزالي، «أرباب أحوال لا أصحاب أقوال». أما إن أقبلوا على القول وتحدثوا فبلغة الحال والافتتان أو الميل بلا نيل. هكذا كان بعضهم، كما تحكي روايات، إذا تحدثوا في المحبة «تكسرت قناديل المسجد كلها» أو توقفت الطيور في السماء للانصات إليهم. ويروى مثلاً أن «سمنونا وهو جالس في المسجد يتكلم في المحبة إذ جاء طير صغير، فقرب منه ثم قرب، فلم يزل يدنو حتى جلس على يده ثم ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم ثم مات»[24].

لا تهم صحة هذه الرواية أو تلك، ولا صحة كل الروايات حول كرامات الصوفية وخوارقهم، بل الأهم والأجدى من زاوية المقاربة الجمالية هي تلك الروايات وقد تحولت إلى لوحات ورسوم تمارس بكشوفها ولطائفها آثاراً انفعالية على الذوق والبصيرة. فمن أين لها بهذه القدرة الفاعلة المنتجة؟

1 ـ مصدر هذه القدرة قائم بدءاً في ما أسماه التصوف «علم الاشارة»، وهو كما يعرفه أبو نصر السراج علم «المعاني ومعاني أخبار رسول الله ـ من حيث أحوالهم [أي أصفياء الله] وأرزقاتهم، وصفاء أذكارهم»[25]. إن مواقع التخيل

(24) **الرسالة القشيرية**، ص 146.

(25) **اللمع**، ص 147.

والرمزية في القرآن لكافية وحدها لاتقاد جذوة التصوف وإذكاء قرائحه. فكل كبراء المتصوفة قد تأملوا خلال تجاربهم في موضوع النور، وذلك، كما كتب البيروني لأن: «بين العبد وبين الله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور. فلما وصلوا إلى مقامات النور لم يكن لهم رجوع»[26]. ولقد اشتهرت بينهم الآية الخامسة والثلاثون من سورة النور، التي يسترشد بها كثيراً السهروردي، فيلسوف حكمة الاشراق القائمة على وضوح هذا الإختيار: «إذا كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف»[27]. وهناك مواضيع قصوى إضافية ليست أقل فذوذية وتوهجاً من موضوع النور، كتلك التي تمت إلى تكوين العالم والتاريخ المقدس (قربان إبراهيم وموسى فوق الجبل حيث تلقى تعاليم الله العشرة مصقولة على لوحين من الصخر)، أو تتعلق بحياة الرسول الباطنية (الاسراء والمعراج) وبالموت والبعث، وغير ذلك، وكلها مواضيع أثارت اهتمام المتصوفين المسلمين، لارغم طابعها الحكمي الموجز، بل بفضله[28].

2 ـ تلك القدرة مصدرها أيضاً حال الاضطراب والجذب الدائم التي تضع الذات الصوفية بين ناري الفناء والبقاء والمحو والاثبات، من دون التمكين من مقام الحقائق والخلود إليها. وهذا ما عبر عنه الحلاج بقوة المجرب البليغ، قائلاً: «يا أهل الاسلام! أغيثوني! فليس [الله] يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»[29]. وعن هذا الدلال الذي لا يطاق تتولد الحالات والأقوال الشطحية التي لا يمكن أن تطمئن إليها العقول النسقية الباردة ولا القائمون على حراسة العقيدة والشريعة. فهذا ابن تيمية (م ـ 728 هـ) يرى أن أهل الشطح يصدرون عن حالة سكر وغيبة فيقرر: «وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى»[30]. وهذا ملا صدرا (م ـ 1050 هـ) ينعت شطحيات الصوفية بأنها

---

(26) **تحقيق ما للهند من مقولة**، المرجع المذكور ص 62.

(27) أنظر **حكمة الاشراق**، ط. طهران، 1313 هـ، ص 13.

(28) انظر عينة من الحكم المتعلقة بالموهبة والبعث والتمييز بين الاخيار والأشرار في ماسينيون، **مبحث في أصول المصطلح التقني للتصوف الاسلامي**، المرجع المذكور، ص 140 -142.

(29) **كتاب أخبار الحلاج**، نشر ماسينيون وب. كراوس، ط. لاروز، باريس 1936، ص 57.

(30) ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، طبعة رشيد رضا، القاهرة (بدون تاريخ) ج 1، ص 168.

«كلمات غير مفهومة، لها ظواهر زائفة، وفيها عبارات هائلة، ليس وراءها طائل، إلا أنها تشوش القلوب، وتدهش العقول، وتحير الأذهان»[31]، إلخ... أما إن قدرنا على فتح صدورنا وأفهامنا للابداع الشطحي طي جموحه وفورانه، فإن لوائحه وبوارقه لن تفتر عن الظهور كإصابات متفاوتة الروعة والاتقان، ولكنها إصابات يسجلها الصوفي بجسمه وفكره ولا وعيه في شبكات المطلق والدلالة الجامعة. وليس يهم تاريخها بل آنيتها ولا مخاضها وتهيؤها بل حدوثها المشع المنفجر، الباعث على الاهتزاز والمتعة...

3 ـ مصدر تلك القدرة يقوم كذلك في دنو الموت وقربه من ذات الصوفي ووعيه. ففي الموت تفنى التناقضات والتمزقات وبه يرقى الحب إلى وصله ومبتغاه، «قيل إن شاباً أشرف على الناس في يوم عيد وقال: من مات عشقاً فليمت هكذا / لا خير في عشق بلا موت/، وألقى نفسه من سطح عال فوقع ميتاً»[32]. وكم هي كثيرة حكايا الصالحين والمريدين التي تكون خاتماتها بالشهقات فالوفيات. هذا عن الموت الذي يتم بالانتحار أو بالمباغتة والاختطاف، أما الأهم والأجدى في التجربة الصوفية فهو الحضور المهيمن للموت في إدراك الصوفي واقتصاده. «(قيل للشبلي): لِمَ تقول «الله» ولا تقول «لا إله إلا الله»؟ ـ (فقال) استحيي أن أوجه إثباتاً بعد نفي... أخشى أن أؤخذ في كلمة الجحود ولا أصل إلى كلمة الاقرار»[33].

حضور الموت في الحياة، بهذا الشكل المتحرك الفاعل، هو ما يبعث الصوفي على التدبر والفكر فالتحدث في القضايا والاشكالات الحدودية القصوى، كمعنى الوجود والمصير والحياة الأخرى وكل ما يغني علاقة الانسان بروحه ومثله وينمي تحالفه مع السرمدية والمطلق...

* * *

إذا تمعنا في تلك المصادر الرئيسية واستقرأنا آثارها ونتائجها، استخباراً ومشاهدة، تبدى لنا أن أهم بحث محوري كانت تحوم حوله التجربة الصوفية

(31) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ط. طهران 1962، ص 29.

(32) **الرسالة القشيرية**، ص 147.

(33) ماسينيون، **مجموعة نصوص غير منشورة تمت إلى تاريخ التصوف في البلاد الاسلامية**، ط. جوتنير، باريس 1962، ص 79.

وتستهدفه هو البحث في الجمال وعن إنتاج الجمال في القول كما في الفعل. فيكون الباحث مثل «الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح ويعود إلى الأشكال فيخبرهم عن الحال بألطف المقال ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال»[34]؛ وله أن ينشد في هذا السياق مع جلال الدين الرومي: «وأهل الصورة غرقى في بحار كلامي / وأهل المعنى رجال أسراري»... تبديد الظلمة بالأنوار ومحو القبح بالحسن والنضارة وإجلال السلم واللطف والتراشق بالمحبة والورود محل الحرب والقتل والاحتكام إلى السيف والحجارة، في هذه المساعي المتأرجحة بين الوهم والتحقق النسبي يكمن استهلاك الصوفي لتطلعاته ومجاهداته عبر جدلية الفناء عن السقوط للبقاء في النيل والنهوض... ولنا في ما نذهب إليه نماذج عدة نكتفي بعرضها بأقل ما يمكن من شرح حتى لا نشوش على بتولتها ونقاوتها.

1 ـــ البحث عن الجمال الالهي

شرط مشاهدة المحبوب عند الصوفي هو في أن يظهر بوجه مشع ناعم خليق بالتملي والسعادة بطلعة من له البهاء، كل البهاء وله الأسماء الحسنى، وذلك تيمناً واقتداءاً بالجمال الموعود في سورة القيامة (22-23): ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾. وحتى في حالة انقطاع تلك المشاهدات يعود الصوفي إلى مؤانسة الجمال في خلق الله وصنيعه. وبهذا المعنى يقول الجنيد: «ومن هنا [أي في حالة الفقد] عرجت نفوس العرافين إلى الأماكن النضرة والمناظرة الأنيقة والرياض الخضرة ـ وكل ما سوى ذلك عذاب عليهم ـ مما تحن إليه من أمرها الأول الذي تشمله الغيوب ويستأثر به المحجوب»[35]. وجمال الاله قد تترجمه عناصر الطبيعة ودوابها وطيورها، كما نقرأ في بعض أحاديث الصوفية وأدعيتهم. فهل هناك أقوى من هذا النزوع تدليلاً على أن الـ جوه الصوفية ليست، كما قد نتصور، بالوجوه الكالحة الباسرة، وهي التي تذهب للظفر بالانكشافات الجمالية إلى حد الاستشهاد. «فالعطار، كما يسجل ماسينيون، يبين بأية حماسة وحمية

(34) الحلاج، **كتاب الطواسين**، نشر بول نويبا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1972، ص 12 من المقتطع.

(35) الجنيد، **رسالة الفناء**، من مخطوطة اسطنبول، يذكره عفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الاسلام**، بيروت (بدون تاريخ) ص 208.

وجدانية قامر هذا العاشق الجسور [الحلاج] برأسه كيما يظفر بجوهرة الجمال الالهي عن طريق نصر مؤزر»[36]. وكان الشبلي، حسب بعض الروايات، يشبه استشهاد الحلاج نفسه بدرة من الجمال المحرم، يتوجب ستره.

2 ـــ البحث عن الجمال في المرأة والجنس

هل اتسع نطاق الزهد عند المتصوفة إلى الزهد في العلاقة مع المرأة، جنسية كانت أم غرامّية؟ قد نرد بالايجاب على هذا التساؤل، مستندين إلى بعض الأحاديث والروايات. ومن ذلك الحديث المأثور عن النبي ﷺ أنه قال: «من نظر إلى محاسن امرأة فغض بصره في أول مرة أحدث الله له عبادة يجد حلاوتها في قلبه»[37]. وروي عن معروف الكرخ (مـ 200 هـ) أنه قال: «غضوا أبصاركم ولو عن شاة أنثى»[38]. وعن البسطامي أنه قال: «إن اللهسبحانه وتعالى كفاني مؤونة النساء حتى لا أبالي استقبلتني امرأة أو حائط»[39]، إلخ. غير أن هذه المأثورات وما سواها لا يمكنها أن تنفي واقع زواج غالبية المتصوفة وتأهلهم، أو أن تخفي في السيرة النبوية تزاوجية النبي وميله إلى النساء، كما يشهد بذلك الحديثان المرويان في **طبقات ابن سعد**: «حبب إلي من الدنيا النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة»، والثاني: «ما أحببت عن عيش الدنيا إلا الطيب والنساء»[40].

فوق هذا التعارض بين منتصر للزواج ومدافع عن العزوبة، وفوق ثنائية الشبق والقصور الجنسيين، يحسن بنا في المقام الصوفي أن ننظر إلى المرأة لا كزوجة أو ذات قريبة المنال، بل كموضوع للحلم والتوهم. وهنا حول هذا الموضوع بالذات يتلقى المتزوجون والعزب من الصوفية على السواء، فيعمل الخيال عندهم عمله مستمداً عناصر جموحه وثرائه إما من مناطق الحرمان والكبت لديهم، وإما من لذائذ أهل الجنة وأنعامهم، أو من ذلك كله. وقد يذهب بهم الأمر في أحلام النوم أو اليقظة إلى حد استحضار الأعواض الأخروية كلها، فينشغلون في مفاكهة الأبكار

(36) وارد عند ماسينيون في «**المنحنى الشخصي لحياة الحلاج...**»، أنظر ع. بدوي **شخصيات قلقة في الاسلام**، القاهرة1964.

(37) **الرسالة القشيرية**، ص 53.

(38) نفس المرجع، ص 14.

(39) **طبقات الصوفية**، ص 88.

(40) **طبقات ابن سعد**، بيروت 1958، ج 1 ص 398.

على الأرائك، أو مجامعة الحور العين، وما إلى ذلك... وفي حصول الاحتلام عندهم أو ما دونه دليل على ما حلموا به، وقد يكون كذلك عقاباً لهم على ما حملوا.

* * *

كما هو شأن أي ظاهرة مطالبة بالعطاء والخلق، ليس المآل كالبدء أو كالأوج، إذ إن ما ينسحب عليها هو فعل استنزاف القدرات والمواهب، أي فعل السلب الزماني. وإن كانت معالجة الظاهرة الصوفية في كل أطوارها المشرقة منها والمنحطة مشروعة ومبررة بمناهج وأهداف السوسيولوجيا الوضعية، فقد آثارنا الاقتصار على بعض اللحظات في تلك الظاهرة، حيث كانت المعاناة الفردية المصحوبة بإنتاج الجمال حقيقية وعلى أشدها. وهذه المعاناة كمحن واختبارات لم تكن في المحيط الصوفي مع الكتابة في حد ذاتها، بل مع الوسط المهيمن والوجود المحسوس منه واللامرئي.

التجربة أولاً، وقد تأتي الكتابة معها أو بعدها لا لتبطينها أو للحكي عنها، بل لتقولها وتنطق بثرائها وغليانها. فالتجربة، وقد تحولت عَرضاً إلى كتابة، تتمخض عن نصوص تكاد كلها، رغم تفاوت طاقاتها البلاغية الجمالية، أن تجتمع حول نمط إنتاج حديثي خصوصي، وهو من حيث ملامحه البارزة: أ ـ الاعراض عن التوجه النسقي لفائدة التعبير الشطحي، أو الحكمي والشذري، كتعبير ظرفي آني عما تأتي به الحملة النفسية أو الحمل الموله وينفلت أو يكاد من قوانين بعض الجاذبيات، الدينية منها أو العُرفية، ليمارس ما أسماه النقد السني بالغلطات. ب ـ الاستعانة بأساليب الشعر والقص على حساب المفهوم والدرس، وذلك خدمة لما تسعى إليه الكتابة الصوفية من تركيبات جامحة متشوقة...

إن النصوص الصوفية العليا لا زالت اليوم تؤثر فينا وتخلق لدينا الانفعال الوجداني والمتعة الفنية، لأنها طافحة بالجمال والمعنى ومتعددة الأبعاد والايحاءات. ولانها كذلك، فهي تندرج في تاريخ النصوص التي تتعدى ضوابطها الزمانية وتبقى بعد زوال شروطها الموضوعية. ولعل ما يعزز الطابع اللامقيد بالزمان في تلك النصوص، إضافة إلى فعاليتها الجمالية، هو ابتعادها عن مجرد محاكاة الطبيعة وطموحها إلى استثمار المطلق المتوجه إلى مواقف الانسان الشمولية القصوى، وما يكتنف هذه المواقف من عرضية وقلق ومصادفات وأسرار. إن نوعية

هذا الاستثمار لا تتحدد بالتقدم والتطور أو بصياغة القوانين والمعادلات، كما هو الشأن في العلوم الدقيقة، بل بالحساسية والمخيلة والحدس كعوامل مخصبة لانتاج الجمال وتوالد أصنافه وقيميه اللامحدودة. وهنا بالذات تندرج أحقية الاهتمام بظاهرة التصوف من الوجهة الفلسفية. وحتى من زاوية السوسيولوجيا فإن تلك الأحقية تظل قائمة، بما أنه، مع ظاهرة التصوف، تتأكد أطروحة علماء الاجتماع، وبينهم ماركس، القائلة بأن وجود الانسان الأكثر فردية هو وجود اجتماعي في نفس الوقت.

الفصل الثاني

الاجتهاد وعوامل الانسداد التاريخية

«إن قصر-في [الاجتهاد] أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم...».

«لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر».

الشهرستاني، **الملل والنحل**.

«لعمري إن الاجتهاد حسن، وطلب الأقصى شجاعة. ولكن الغاية المتوخاة موهومة ولا سبيل إلى بلوغها، والذي يجب بذل الاستطاعة وقلة الرضى بالفتور ومصارفة الزمان بكل حال».

التوحيدي، **المقابسات**.

مدخل

مع الامام الشافعي يجب استخلاص النتائج. فأهم أعمال هذا الامام الفذ يحمل عنواناً معبراً: «الام». كما أنه بأجزائه الثمانية يعلن انغلاق الفقه السني نهائياً وهو لا زال حديث العهد والنشوء.

إن مجرد التأمل في هذا المؤلف الضخم يبين أن الشافعي، القوي بالتلمسات والتجارب الفقهية ـ الكلامية السابقة عليه، قد عرف كيف يعيد تنظيم كل قضايا العصر الأساسية ويقدم لها حلولاً كثيراً ما نالت رضى الوعي الديني الاسلامي، وكان لها أثر عميق ومديد على الفقهاء والعلماء، المعاصرين واللاحقين.

قد نستخلص من كتب «المناقب» أن ما يبرز تفوق المذهب الشافعي هي العوامل التالية: 1 ـ شرف نسب الامام، فهو قرشي، وقد قال الرسول، حسب الأوساط المهتمة، إن الأئمة من قريش. 2 ـ كان الامام الشافعي يولي أهمية قصوى لوحدة الأمة باعتبارها ركناً أساسياً. 3 ـ إنتماء الامام وتلامذته إلى أهل الحديث والسنة، إذ إن الشافعي هو الذي مكن الحجازيين من الرد على أصحاب الرأي. 4 ـ رغم أن الشافعي كان يناصر القياس، فإنه لم يكن يتردد في إعطاء الأسبقية للنص عند وجوده. 5 ـ هناك خمس عشرة مسألة ـ كما يذكر الرازي ـ تبين رأي الشافعي فيها هو الأفضل بحيث أن الأوساط الحنفية نفسها تلقته بالقبول والاستحسان. 6 ـ

كان الشافعي يولي أهمية كبيرة للاحتياط، ولم يكن يبني أحكامه الفقهية إلا على المضمون الصريح للنص القرآني أو للسنة النبوية[1].

غير أن الشافعي وقد بلغ بأعماله ذروة النزوع الصوري، فإنه في نفس الوقت قد جذر الطابع الوثوقي للمذهب السني عموماً وأوصله إلى منتهاه. وهكذا فالمؤشرات بانغلاق باب الاجتهاد قد طغت في أعماله وتنوعت بحيث يمكن معاينتها على الشكل التالي:

أبرز مؤشر هو القائم في انتقاد الشافعي لمبدأ الاستحسان الذي كان يعني آنذاك مختلف الاجراءات التي يلجأ إليها المجتهد لتعويض الأحاديث المنحولة أو المجادل فيها. وقد كان الشافعي يستنكر الاستحسان لاحتماله الخروج عن حضرة النص. أما إن قام على معرفة بالحديث فإنه يلغي نفسه بنفسه كتعسف أو تلذذ[2]، فيصير قياساً يعمل بحدين، أحدهما يحيل إلى حاضر جديد والآخر إلى الكتاب والسنة والاجماع والأثر. وعلى المقيس أن يمسك علاقة الاشهاد والمماثلة بين الحدين. وهكذا فالاجتهاد كطلب لا يمكنه أن يحقق غايته إلا إذا اعتمد على دليل موضوعي مشبع بالنصوص الدالة. وهذا المنهج الذي هو القياس لا يجوز خلطه بالرأي الذاتي القليل الاكتراث بالنصوص.

المؤشر الثاني هو تعقد الشروط التي لا بد للمجتهد أن يستوفيها: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بَعدُ الكتاب والسنة والاجماع والآثار، وما وصفتُ من القياس عليها. ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن فبالقياس، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب. ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به، دون التثبيت...»[3].

(1) أنظر مثلاً الكتابات في موضوع مناقب الامام الشافعي لكل من فخر الدين الرازي وأبي حاتم الرازي والكردلي وغيرهم.

(2) **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، 1309 هـ، ص 507.

(3) نفس المرجع، ص 508 -510.

المؤشر الثالث هو أن تحليل مضمون أبواب الاجتهاد عند الشافعي من شأنه أن يدلنا على ضيقه ونفاذه. وبالفعل فإن أبواب الاجتهاد الثلاثة ـ المتعلقة بالشهادة، وتحديد القبلة في حالة ضلال، والكفارة عن الصيد في حالة إحرام ـ تنطبع عند الشافعي بالتكرار الكثيف الذي من شأنه أن ينم عن علامات انسداد وإنهاك. ذلك أن هذه المواضيع ـ الراجعة إلى عمل القياس ـ بدل أن تفتح للاجتهاد آفاقاً جديدة فإنها تفرض على حقله تقلصاً متزايداً. ولنتذكر الصعوبة التي لاقاها الشافعي نفسه في تأسيس القياس والاجماع انطلاقاً من الكتاب والسنة.

أخيراً، إن مفهوم الاجتهاد نفسه بدأ حالياً يعرف قلباً في المعنى، أو على الأقل نوعاً من الالتباس. ذلك أن دور مفهوم السنة ـ الذي يتردد كثيراً في نظام الشافعي، ويتغذى حتى الشبع من تفشي الأحاديث الكاسح ـ لا يترك موضوعاً حيزاً يذكر للاجتهاد بالمعنى القوي والحركي للكلمة. فنقرأ عنده مواقف تُنهي حقاً العمل بالاجتهاد بدل أن تنعشه وتطوره. أما القضايا الاجتهادية عنده فحيزها ضيق طالما أن البحث عن إشاراتها أو أماراتها ضمن الأصول هو من صنف الاجتهاد الهين المريح. ولذا قد نميل إلى موافقة ر. برانشفيك حين يكتب: «إن الحلول الملموسة التي يقترحها هذا الامام [الشافعي] تبقى أكثر من مرة، على الصعيد السوسيولوجي، متأخرة عن الحلول الحنفية أو المالكية البدائية. إن البناء التشريعي المقام بروح «رجعية»، كما هو الحال عند رجلنا، لا يمكنه قط أن يولد التطور في عمق الأمور»[4].

هذا إذن هو المستوى الذي وصل إليه الفكر التشريعي الاسلامي خلال نهاية القرن الثاني الهجري وبداية الثالث. ولقد نضجت مؤشرات الاغلاق الفعلي لباب الاجتهاد لدى الجيل اللاحق على الشافعي، وأخذت تتزايد وتنتشر.

دافع السنيون ـ بمرسوم ضمني في البدء ثم معلن عنه ـ عن شمولية نظامهم، وفرضوا نوعاً من الأمر الواقع في مجال الشرع والعقيدة. ولم يدافع آخر الأئمة الأربعة الكبار ابن حنبل عن الاجتهاد ـ وبطريقته الخاصة ـ إلا بهدف تأجيل إغلاق بابه إلى أن يجتازه، ولكي لا يظهر مذهبه في نظر المسلمين مجرد مجموعة من المواقف التي لا امتياز لها ولا سماكة. كما أن انسداد إيديولوجيا التشريع السني

(4) انظر في مجلة أرابيكا، ج I، 1954، ص 360.

لم يكن يمنع بعض الفقهاء الكبار كابن تيمية والسيوطي من المطالبة بحقهم في الاجتهاد المطلق. ورغم كفاءاتهم المثبوتة، فإنهم لم يتمكنوا من فرض آرائهم إلا كمجتهدين في المذهب وبالفتوى.

إذا كان وضع الشرع الاسلامي قد تم نهائياً على هذا النحو، فلأن تناسبه الايجابي مع الظروف الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية للعهد العباسي الأول كان أمراً لا ينكر. لكن ما أن انتهت هذه الفترة حتى أصبح الاحساس بالوحدة الكلية لدى المسلمين ضرباً من الوهم الجماعي. وبعبارة أخرى، إن الاختتام المبكّر للنظام التشريعي تعرض، ضمن ظروف جديدة، إلى صدمات وهزات لم يخفف من حدتها ويؤجل مفعولها إلا المفتون. هؤلاء الذين كانت فتاويهم الفقهية تقوم في الامتداد «الرجعي» المحاكي لمذاهب الأئمة الأربعة. فالتماس فتوى من عالم أو فقيه لا يعني أبداً إلتزامه بالاجتهاد أو بإبداء آراء وأحكام شخصية. بل يعني فقط إناطته بمهمة وسيط يعطي، بعد تمثل أعمال إمامه، الأجوبة المطلوبة والمتطابقة مع الشريعة. إلا أن المفتين، رغم الدور الكبير الذي لعبوه في المحافظة على الشريعة الاسلامية، قد ظلوا يصطدمون بضرورة تكييف الشريعة وفي كثير من الأحيان تطويعها لمتطلبات الاحكام العرفية.

إن عدم اقتناعنا بالوقوف عند الملاحظة المباشرة الساذجة لأسباب انغلاق الاجتهاد، كما يتصورها ويطالعنا بها الوعي الديني الاسلامي، يتطلب منا إجراء تحليل في العمق وطرح تساؤلات جوهرية تقاس قيمة جواباتها بحسن إدارة البراهين التاريخية، الحقيقية والدالة.

يسجل يوسف شاخت، كما فعل باحثون آخرون، العوامل المتعددة التي قد تشكل علة ذلك التحول، وهي: «الحصول على إجماع محلي ثم عمومي، ونشوء مجموعات وحلقات داخل المذاهب الفقهية القديمة، وخضوع الرأي اللامقيد لنظام التفكير المنطقي ذي الصرامة المتزايدة، وأخيراً، وخصوصاً، ظهور العديد من أحاديث الرسول و(الصحابة) التي استوعبت بشكل سلطوي ما كان في الأصل عبارة عن آراء خاصة»[5]. ورغم تعدد هذه العوامل الخاصة والمتفرقة، ودون

---

(5) **خطاطة لتاريخ الشرع الاسلامي**، الترجمة الفرنسية، معهد الدراسات المغربية العليا، XI، ط. ماكس بيسون، ص 64.

السقوط في قبضة لغة المذاهب السائدة، يبدو لنا أن الأسباب الرئيسية لتجميد الاجتهاد لا يمكن أن نجدها إلا على مستوى صراع السنية ضد الايديولوجيات الأخرى المتواجدة، وأخطرها ظرفياً الاعتزال ثم على وجه الدوام والاطلاق الشيعة بجميع فرقها وفصائلها والتي كانت، باعتراف المؤرخين السنيين أنفسهم، هي السباقة إلى تدوين الحديث والسنة، بحيث إن أقدم مؤلف وصل إلينا في هذا الباب هو «مجموعة زيد بن علي» المنسوب إلى إمام فرقة الزيدية الأول...[6].

لنخلص إلى القول بأن الممارسة المباشرة للاجتهاد في نص القرآن والسنة أصبحت منذ بداية القرن الرابع الهجري غير مرغوب فيها بل ومستحيلة. ذلك أن المذاهب الكبرى الأربعة صارت تتوسط بين مصادر الاسلام والمسلم ولو كان عالماً. كيف إذن يمكن تفسير هذه الظاهرة؟ طوال ثلاثة قرون، فرضت إكراهات العصر الاقرار بمشروعية الاجتهاد وضرورته قصد تنشيط وإثراء إرث المتقدمين ومحصلهم. فبفعل أي قوة أو أي مبدأ انكمش هذا الوعي «التاريخي»، فحل محله انطلاقاً من فترة معينة التقليد داخل هذا المذهب أو ذاك[7]؟

* * *

لنحاول الآن استعراض أهم العوامل التاريخية التي أثرت، حسب حكمنا في إغلاق باب الاجتهاد السني وأثارت بالتالي الدعوات ضد جهود البحث الجدلي المفتوح.

I ـــ تدهور الحكم العباسي وقيام السنية المناضلة

بعد أن استتب لبني العباس الحكم بفضل الجيش الجديد الذي كونه أبو مسلم من الخراسانيين أساساً، أصبح الباب الرئيسي في سياستهم الدينية يعبر عن إرادتهم في توثيق روابطهم بالمذهب السني. ولقد تم بالفعل تبني هذا المذهب

---

(6) ولعل ذلك راجع إلى الحديث الشيعي المعروف والمنسوب إلى الامام علي: «لا تحتج عليهم بالقرآن فإنه حمال أوجه، بل احتج عليهم بالسنة فإنها لا تترك لهم مخرجاً».

(7) يسجل ابن حزم: «فصح أن من قلد أبا حنيفة أو مالكاً أو الشافعي فلم يخالفه أبداً قد خالف الاجماع. وإنما حدث ذلك في القرن الرابع» (أنظر **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، نشر سعيد الأفغاني، دمشق 1960، ص 52)، وذلك استناداً الى الحديث القائل: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، (وهو وارد في **الاحكام في أصول الأحكام**، ج 6، ص 842).

كدين للدولة منذ أن قرر السفاح (مـ 136 هـ) وخصوصاً أخوه المنصور (مـ 159 هـ) بناء سلطة الخلافة الجديدة على أسس مذهبية أكيدة ومتينة. وظل المذهب السني يتقوى إلى أن قامت للاعتزال قائمة بعد أن أخذ ينتشر ويتألق منذ نهاية العهد الأموي، فوصل إلى الحكم في ظل المأمون (198 -218 هـ)، الذي أعلن في سنة 212هـ تبني الدولة للمذهب المعتزلي القائم أساساً في القول بخلق القرآن وبنفي رؤية الله في الآخرة، كما أنه ظل ينتعش ويتقوى في عهد كل من المعتصم (-227 218 هـ) والواثق (227-232 هـ).

لا يُفسِّر تقهقر المذهب السني خلال الثلاثين سنة ويزيد من حكم الخلفاء المعتزلين الثلاثة إلا عاملان هما:

1 ـ الازدهار الثقافي الذي انعكست حمولته في الكلام والفلسفة وأتاحه التفاعل الخصب مع الثقافة اليونانية والأفلاطونية الجديدة، وكذا الاختيارات الثقافية للنظام الجديد، فضلاً عن التجانس الفكري بين المأمون وأقطاب المعتزلة.

2 ـ الهدنة العسكرية النسبية التي ميزت فترة حكم المعتزلة، ذلك أن التمردات التي عرفتها كانت قليلة متفرقة، والتهديدات الخارجية والداخلية على السواء أصبحت ضعيفة لا تشكل خطراً قوياً يذكر. وكانت السياسة الهاشمية وبالتالي الميالة إلى الشيعة لدى المأمون والمعتصم والواثق تساهم في تحييد معارضة بطانة علي[8] بفتح طرق المشاركة في الحكم أمامهم. وكل هذا يسر شروط وقوع محنة خلق القرآن تحت خلافة المأمون..

إن فترة احتجاب السنية الظرفي ـ وهي قصيرة، لكنها كبيرة الدلالة ـ كانت أيضاً مرحلة اختلق فيها المذهب السني مبررات حملات واسعة ومزمنة ضد

(8) كانت تلك المعارضة ممثلة أساساً في الزيدية التي قللت من نشاطها أمام محاباة الخلفاء الثلاثة لهم، التي كان أبرز مظاهرها إثارة تعيين علي الرضا خليفة شرعياً للمأمون الذي «لم يجد في وقته، كما يكتب المسعودي، أحداً أفضل ولا أحق بالأمر من علي بن موسى الرضا، فبايع له بولاية العهد، وضرب اسمه على الدنانير والدراهم، وزوج محمد بن علي بن موسى الرضا بابنته أم الفضل. وأمر بإزالة السواد من اللباس والأعلام وأظهر بدلاً من ذلك الخضرة في اللباس والأعلام وغير ذلك...» أنظر **مروج الذهب**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، المجلد الثاني ص 417. غير أن هذا الامام الثامن (ابن موسى الكاظم) قد مات مسموماً وهو لا زال ولي العهد... أنظر كذلك د. سورديل «الخليفة العباسي المأمون وسياسته الدينية» (بالفرنسية)، في **مجلة الدراسات الاسلامية**. ج 30، 1962.

الاتجاهات الانفصالية وفي مقدمتها المعتزلة والشيعة، فصار منذئذٍ يُؤمِّنُ مصيره خارج كل ارتباط عضوي بالحكم القائم، لا سيما بعد أن أرسى قواعده على يد أبي حنيفة ومالك والشافعي وتقوّى بالدعم المعتاد لجمهرة العلماء والفقهاء.

وقد وعى الخليفة المتوكل (232-247 هـ) بعودة التأييد لأهل السنة وبانتشار قوتهم المتزايدة، فقلب موازين القوى السياسية، مقدماً على هدم ضريح الامام الحسين بكربلاء وإصدار مرسوم بتحريم الكلام، «فأمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة»[9]. وهكذا أحاط المتوكل حكمه بالسنيين وأتاح لهم بتواطئه الفاعل أن يثأروا من المعتزلة وحلفائهم من الشيعة[10]، وذلك كله بعد أن عزز سلطته العسكرية بالأتراك، معتمداً في تسيير مقاليد السياسة على وزيره الفتح بن خاقان التركي[11]. وقد كان الحنابلة، بحكم تعارضهم المطلق مع كل من المعتزلة والشيعة، من أكبر المستفيدين من هذا الانقلاب. لذا يحسن الآن ضبط الخاصيات المميزة للحنبلية كمذهب تعدى، وإن رغماً عنه، إطار الفقه إلى دوائر الكلام، وكتنظيم دخل المعترك السياسي بأشكال نضالية عنيفة.

ثلاث علامات تطبع فترة ابن حنبل (مـ 241 هـ/ 855م) وهي:

- تنامي الحركة الصوفية على يد المحاسبي وأمثاله من الرعاة لحقوق الله والقائمين بها؛

- خطر الشيعة المناضلة المسلحة المتمثل في فرق كالخرمية والبابكية، بالاضافة إلى دولة طاهر بخراسان؛

- إنفتاح الفلسفة والكلام المعتزلي على الحكمة اليونانية وبعض وجوه اللوغوس الأرسطي...

---

(9) أنظر المسعودي، مروج الذهب، المرجع المذكور، ص 469.

(10) راجع مادة «المتوكل» في **دائرة المعارف الاسلامية**، الطبعة الأولى، وكذلك الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ط. القاهرة 1939، ص 268... والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ط. مصر 1305 هـ.

(11) يمكن الرجوع بهذا الصدد إلى رسالة الجاحظ في مناقب الترك التي وجهها إلى وزير المتوكل الفتح بن خاقان وحيث نقرأ أن الجندي التركي له أربعة أعين وأن الترك «صاروا في الحرب كاليونانيين في الحكمة وأهل الصين في الصناعات... وكآل ساسان في الملك والسياسة..» **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1964، ج 1).

في هذا الجو الغني بالاختلاف والتنوع والمتجلي في المغامرات الفكرية والدسائس والانقلابات والتآمرات، كان مالكو الحكم التشريعي والروحي، بتواطؤ مع السلطات السياسية المركزية، وأحياناً ضدها، يسعون إلى تأدية وظيفة الحافظ على الاسلام الأحادي ضد الاسلام الفرقي التاريخي. وهكذا شعروا بضرورة إتمام المذهب نهائياً، وذلك بإضفاء الطابع النخبوي المفرط على الحق في الاجتهاد، ثم باعتزاله في تعبيراته الأكثر تهميشاً ومدرسية وهي «الاجتهاد في المذهب» و«الاجتهاد بالفتوى».

وقد ظهرت الحنبلية وظاهرية داود بن خلف ـ وإن بشكل متفاوت ـ كأوفى وأخطر النزعات الممثلة لذلك الاتجاه الذي أتى في وقته الحاد المناسب.

إن ابن حنبل، الذي يعتبره خصومه رجلاً كثير الغموض، قد تلقى تعليمه لمدة على يد الشافعي وبعض السنيين في بغداد والحجاز. وإذا كانت الأوساط الشافعية قد اعتبرته كتلميذ للامام فلأن كتاب هذا الأخير الجامع المانع **الأم**، بالاضافة إلى **الرسالة**، كان يمثل عند جيل ابن حنبل كما عند الأجيال السنية اللاحقة قمة الاجتهاد، وبالتالي فكل فقيه جيد لا يمكنه إلا أن يعلن اتباعه للامام وتقيده بالعمل داخل مذهبه.

وهكذا كان ابن حنبل في بداية مهمته يقدم نفسه كمجتهد مقيد بالمذهب الشافعي، مع أن ميوله للامام مالك وأهل الحديث في المدينة كانت أكبر. غير أن ابن حنبل لم يلبث أن ارتفع بنفسه إلى مصف المجتهد المطلق ومؤسس مذهب متميز، وذلك بعد أن تكاثرت كتاباته ولاقت فتاويه شعبية كبيرة، بفضل ظروف اجتماعية ـ سياسية مواتية.

لقد تهيأ لابن حنبل بفعل انتقائيته وتأخره الزمني النسبي أن يتمكن من المذاهب الثلاثة القائمة وأن يأخذ على عاتقه أهم فصول التشريع التقليدية، منتقداً بقوة عند أبي حنيفة بالخصوص مواقفه ومفاهيمه التي ينعتها بالضعف والاشتباه قياساً إلى مضامين القرآن والسنة الصريحة. وهكذا عارض مفهوم الاستحسان الحنفي وأبطل تحليل ممارسة الحيل الشرعية في نفس المذهب. إلا أن أصالة الاجتهاد عند هذا الامام الجديد تقاس بالأحرى بالطابع الجذري الذي أحسن إضفاءه على السنية في باب تفسير القرآن كما على صعيد تاريخ المسلمين السياسي والديني.

ففي مقام فهم أصول الدين قدم ابن حنبل المعادي للتأويل الباطني منهجاً

عملياً صارماً، سرعان ما وضعه خصومه من شيعة ومعتزلة في خانة التجسيمية الكسولة المغفلة. والحق أن ذلك المنهج يكمن في رجوع مطبوع بالسذاجة والتفويض إلى ظاهر النص من غير إخضاع هذا الظاهر لتجاوزات خطاباتنا وتأويلاتنا. ذلك أن النص، فوق كل تأويل وقبل أي شعور، يقوم هناك سلفاً، مهيمناً ولامعاً. وبإزاء الآيات المتشابهة ـ وما أقلها! ـ على المسلم أن يؤكد إيمانه وذلك بإحجامه عن معرفة معناها الحق الذي لا يعلمه إلا الله ورسوله. وباختصار، شعار الحنبلية الرئيسي تتضمنه خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في حجه الأخير داعياً فيها المسلمين إلى اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء[12].

أما في موضوع تاريخ المسلمين السياسيّ الديني الممزق بالتأزمات والصراعات الحادة بين الفرق والفئات المجتمعية المتباينة، فإن ابن حنبل بعد أن دافع عن مشروعية خلافة الصحابة، ومن بينهم علي ومعاوية، سارع إلى مناهضة التجمعات المسؤولة في رأيه عن الانشقاقات والفساد والتفرقة. ويتعلق الأمر عنده بلائحة الفرق وفروعها التي قد يحسن عرضها كي نلاحظ مرة أخرى كيف أن الاسلام السلفي «الخالص» يستهدف دوماً تقويض الاسلام الفِرَقي، أي التاريخي. واللائحة، حسب ترتيب تأثيمي متناقض، هي:

1 ـ المعتزلة من قدرية وجهمية تأتي رأساً، بما أن الامام عانى الأمرين من محنة خلق القرآن في عهد المأمون وبالأخص أيام المعتصم، بحيث إنه حبس وجلد...[13]. 2 ـ الرافضة من إمامية وزيدية وشيعة غلاة[14]. 3 ـ الخوارج وفروعهم. 4 ـ الشعوبية. 5 ـ أصحاب الرأي: أبو حنيفة والحنفيون.

---

(12) كثيرة هي الأحاديث التي يدعمون بها اتجاههم، مثلاً: «وقال ﷺ: لقد جئتكم بها بيضاء نقية فلا تختلفوا بعدي». «وقال ﷺ: قد تركتكم على الواضحة فلا تذهبوا يميناً ولا شمالاً». وقال ﷺ: «كلاب النار أهل البدع»، الخ. أنظر **كتاب الشرح والابانة في أصول السنة والديانة** لابن بطة العكبري (387 هـ/ 997 م) ط. المعهد الفرنسي بدمشق، مع ترجمة فرنسية لهنري لاووست، 1958، ص 9 و10.

(13) حول هذا الموضع، بالاضافة إلى رواية ابن الجوزي في **مناقب الامام أحمد**، القاهرة 1931، ص 316-317، يمكن الرجوع إلى دراسة **باتون أحمد بن حنبل والمحنة** (بالانجليزية)، لبتسك 1897.

(14) هكذا نقرأ عند ابن بطة العكبري، في **كتاب الشرح والابانة...**، مثل هذه الأحاديث: «وسئل مالك عن تزويج القدري فقال: «ولعبد مؤمن خير من مشرك» (ص 37. «وقال طلحة بن مصرف: الرافضة لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنهم أهل ردة» (ص 38). وقال الفضيل: أكل طعام اليهودي والنصراني ولا أكل طعام صاحب بدعة» (ص 39).

ورغم أن ابن حنبل لم يذهب إلى حد تكفير هذه الفرق المذكورة، إلا أن الحنابلة لا يترددون، خلال المظاهرات والاشتباكات العنيفة، في إخراج أعدائهم التاريخيين من الدين، وهم المعتزلة وعلى وجه الخصوص فرق الشيعة بحكم حضورها ونضاليتها، مما دفع الخليفة الراضي إلى استصدار كتاب بتوقيعه يظهر عيوب الحنابلة ومثالبهم، ويهددهم بأشد العقاب إن ظلوا يشنعون على المسلمين ويقولون «بنسبة شيعة أهل بيت رسول الله ﷺ إلى الكفر»[15].

يبدو لنا الآن أن أهم مسألة يمكن معالجتها تتعلق بالحنبلية، وخصوصاً بطبيعتها كحركة آل إليها الاجتهاد وعملت على تحديده ومراقبته.

يسجل جورج مقدسي ملاحظة بالغة الأهمية لفهم التركيبات والخاصيات التميزية للحركات الدينية الأكثر تمثيلاً في بغداد وللمذاهب الفقهية التابعة لها: «في الحنبلية، كما في الشيعية أو عند الرافضية، يختلط المذهب الفقهي بالحركة الثيولوجية: فالحنبلي يمكنه أن ينتمي إلى الحنبلية كحركة ثيولوجية، كما الشأن عند الشيعي بالنسبة للشيعية، في حين أن المذهب عند الفقيه الحنفي أو الشافعي ليس له إلا دلالة فقهية، وبالتالي، لم تكن على الصعيد الثيولوجي شافعية ولا حنفية، فالحنفي أو الشافعي يمكن أن ينتمي من الوجهة الثيولوجية إلى السنية أو المعتزلية أو الأشعرية»[16].

من المؤسف أن هذا الباحث لم يطل في عرض ملاحظته التي تطرح تساؤلات تستوجب الرد عليها. لنترك جانباً الشيعية والرافضية حيث امتزاج الشرع والثيولوجيا فيهما بديهي وملحوظ منذ بدايات تشكلهما. أما الانعطاف الحنبلي فيطرح علينا مشكلاً حين نلحقه بفصيلته الطبيعية التي هي السنية. فإن قبلنا بأن الفقه قد طور إلى عهد الشافعي خطاباً مستقلاً حسب انبناء تركيبي بين قواعد شرعية رئيسية، كيف نفسر أن الفقه مع ابن حنبل فقد استقلاليته لكي يختلط بعلم الكلام ويقوى به؟ هل كان يستحيل على الخطاب الفقهي أن يكتفي بنفسه

(15) انظر مسكويه، **تجارب الأمم**، نشر هـ. ف. آمدروز، القاهرة 1333 هـ / 1915 م، ج 6، ص 495 -97.
وفي **تاريخ أبي الفدا**، هناك إضافات إلى ذلك الكتاب، منها: «وإنكم تزعمون أنّ صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين وهيئتكم على هيئته وهكذا». (ج 2، ص 392 من الطبعة الأوروبية).

(16) انظر ج. مقدسي، **ابن عقيل وانبعاث الاسلام السني في القرن الحادي عشر (الخامس الهجري)**، دمشق، 1963، ص 296 -307.

ويكفي المجال الاسلامي؟ والجواب على هذا ميسور نسبياً. ذلك أن الفقه كان سيبقى مستقلاً ومهيمناً لو أن علم الكلام لم يدخل حلبة التنافس والجدال بطريقة صاخبة حادة. فحتى لا يضيّع الفقه السني سيطرته كان يتحتم عليه أن يخلق امتداده الثيولوجي قبل أن يبادر علم الكلام إلى ابتداع فقهه الخاص به. إن الحنبلية - التي لم يعرف إمامها صعود «الكلام» فحسب، بل ذاق أيضاً، كما قلنا، من عذاب «محنة خلق القرآن» المعتزلية - فقد أتت لسد باب الاجتهاد بإعطاء المذاهب الفقهية الثلاثة القائمة تعبيرها «الكلامي» الأول. وهي بالمعنى الدقيق صورة تعريفية لهذا التعبير الذي نصفه بالأول بما أن الأشعرية أتت متأخرة ببضع عقود وأن مؤسسها، هروباً من سوابقه الاعتزالية، قد وضع في مرحلة أولى، إبانته تقرباً إلى ابن حنبل وتعزيزاً لمدارك الامام ومواقفه المعادية للكلام المعتزلي... وعلاوة على صعوبة تشخيص إنتاج ابن حنبل[17]، فإنه يصعب أيضاً تقويم عطاء الحنبلية الفقهي الخاص، بما أنّ حملاتها ضد المفاهيم الشرعية السنية نفسها، كالرأي والقياس وإجماع الأمة، أو بكلمة، ما يقوم عليه الاجتهاد، لا تستجيب إلا لمواقف كلامية (من ظاهرية وتفويضية و«بلا كيف» والعودة إلى السلف، الخ). هي نتاج حالة صراع إيديولوجي، كانت بغداد مسرحها الحي.

إذا كانت الحنبلية إذن في الجوهر مذهباً كلامياً، فكيف لنا أن نعرف خاصياتها المميزة أو أن نفرز عطاءها؟ وهنا أيضاً ليس من اليسير الاتيان بجواب، أو قل إن السؤال نفسه ليس حسن الوضع. ذلك أننا نريد أن نرى أصالة الحنبلية في مجموع الأفكار والمصنفات النظرية، بيد أنها لا تقوم حقاً إلا في ساحة السجال والنضال. ومن ثمة لا تقاس قيمة مواقف الحنبلية النظرية إلا بقدراتها الدفاعية والهجومية. فنحن نعرف أن تلك المواقف إنما كانت تمليها أساساً حالة التوتر الشديد التي خلقتها المعتزلة والرافضة وفرق منشقة أخرى... فإن نظرنا في قضية

(17) إن أحمد ابن حنبل لم يكتب مسنده بنفسه، وإنما رواه عنه وكتبه ابنه عبد الله. وقد طبع في القاهرة سنة 1311 هـ في 6 أجزاء. أنظر بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج 3، ص 308، 312، ووجه الجدة في **المسند** هو ترتيبه للأحاديث بحسب الاسناد و«كفاءة» الرواة، أنظر أحمد أمين، **ضحى الاسلام**، ج 2، ص 122. ومن الجدير بالاشارة أن الطبزي في كتابه **اختلاف الفقهاء** اعتبر ابن حنبل مجرد «محدث» وليس بفقيه. وهذا ما أثار غضب الحنابلة وحنقهم عليه، فاتهموه بالرافضية والالحاد. ويروي ابن الأثير في **الكامل** (2، ص 226) أن الطبري بعد موته قد دفن في داره ليلاً لأن العامة تجمهرت وعارضت أن تكون جنازته نهاراً...

التفويض و«بلا كيف» الحنبلية، مثلاً، وجدنا أنها لا تعبر عن استقالة انهزامية أمام المتشابهات والالتباسات القرآنية، بقدر ما هي تخدم هدفاً مذهبياً مبيتاً يكمن في الاطاحة بكثرة التأويل والخطابات التي أنتجها الفكر الاسلامي حول موضوع شاحب زهيد (من متشابه وناسخ ومنسوخ) ليس هو «أم الكتاب».

ليس قدحاً في الحنبلية أن نؤكد على الأصل التعارضي والسجالي لجهازها النظري. ذلك أن الحنابلة في الواقع استدرجهم خصومهم إلى ميدان مرتج وخطير ليس هو ميدانهم[18]. فكان عليهم أن يجاهدوا فيه وأن ينصروا مبادئهم ضد الكلام والنظريات العقلانية، وألفوا الرسائل والعقائد، وذهبوا إلى حد الخوض في نقد المنطق والرد على الفلاسفة والمتكلمين... وإن كانوا قد استطاعوا أن يفرضوا مذهبهم الكلامي ـ الفقهي كمذهب متميز، وأن يغلقوا باب الاجتهاد، بالرغم من مجيئهم المتأخر، فلأنهم أحسنوا مزاوجة الخطاب والعنف أي تعويض الخصائص النظرية لديهم بالعمل النضالي. وهذه المزاوجة نفسها لم تكن ممكنة إلا بفضل ثلاثة عناصر تفسر في ذات الوقت لماذا وجدت دعوة الحنابلة إلى ختم الاجتهاد استجابة لدى جمهرة السنيين، وإن كانوا من العلماء.

1 ـ لنتذكر مواقف الامام ابن حنبل الجريئة طيلة فترة «محنة خلق القرآن». فغداة سقوط المعتزلة الايديولوجي والسياسي جنى الامام ومذهبه أكبر ربح لدى الرأي العام الاسلامي والحكم السني العائد.

2 ـ كان الحنابلة ينصون في عقيدتهم السياسية ـ الدينية على مشروعية الخلافة العباسية. وهذا التنصيص يجد ترجمته الفعلية في مساندتهم لحكم الخليفة الراهن. فإن البقال كان يطيب له أن يشبه الخلافة بالخيمة والحنابلة بأوتادها[19]. وفعلاً فقد كان هؤلاء منعّمين من طرف خلفاء بغداد. كما أنهم، رغم قلة حظهم لدى حكم الأمراء البويهيين قياساً إلى الحنفيين والشافعيين، كانوا يتحركون ويعملون من دون أن تعترضهم مضايقات أو حواجز. وبما أنهم كانوا جد واثقين بمشروعية حركتهم المطلقة ويتوفرون على ميليشيات شعبية مسلحة تسمى

---

(18) لم يكن تصنيف الكتب من الأعمال المحببة عند ابن حنبل، فكان، مثلاً، «ينكر على مالك تصنيفه **الموطأ** ويقول: ابدع ما لم تفعله الصحابة رضي الله عنهم». (أنظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ج I، ص 79).

(19) نظر **طبقات الحنابلة** لأبي الحسين، ط. القاهرة 1952، ج 2، ص 183 -190.

«العيارون»، فقد كان في استطاعتهم الاستغناء عن مساعدة الأمراء الفعلية وأن يتحدوا مناوراتهم وتهديداتهم.

3 ـ إن الحنبلية التي نشأت في بغداد خلال القرن الثالث الهجري قد تمركزت فيها نهائياً واحتلت بالتالي موقعاً استراتيجياً لمراقبة سلطات الاجماع. كما كان للحنابلة في المدينة أحياء مركزية، هي شرقاً سوق يحيا قبالة سوق الطاق الشيعي، وَغرباً باب البصرة وسوق القلائين ضد الكرخ الشيعي...

مع الصعود السياسي للسنية الممثلة أساساً في الحنبلية، وجدت الدعوات إلى غلق باب الاجتهاد كل صداها، وصارت تتعدد مع ظهور كل أزمة سياسية أو اقتصادية. وهكذا يكون رد الفعل الثابت في الاسلام السني ضد كل التشكلات المذهبية المغايرة هو ردع اللحظات العصبية عليه بالاسراع إلى إنهاء العمل الايديولوجي، مصدر «التأويل والفتنة»، وبتحقيق نوع من الانطواء على الذات والاكتفاء بها... إن مختلف فترات السنية الحاسمة مرتبطة أيما ارتباط بتاريخ الشدائد والمحن في حياة الاسلام السياسية.

مباشرة بعد اغتيال المتوكل بتدبير من القواد الأتراك، بدت في الأفق أزمة الخلافة العباسية كواقع لا مرد له. فالزيدية، بعد فترة هدوء نسبي، استأنفت نشاطها قصد محاربة السياسة المعادية للشيعة عند خلفاء المتوكل كالمعتز (252-255 هـ) والمهتدي (255-256 هـ) على الأخص. كما عانت السلطات العباسية خلال خمس عشرة سنة من متاعب ثورة الزنج (ذات الاتجاه المتسم بالفوضوية والتعادلية) والتي انطلقت في 25 رمضان من سنة 255 بقيادة الزيدي علي بن محمد العلوي. ورغم أنه تم القضاء عليها في آخر الأمر، فإنها استطاعت على كل حال أن تؤجل ردود الفعل التي كان الحكم المركزي يبيتها ويعدها ضد قيام ممالك في وسط الامبراطورية العباسية نفسها، وقد كان من أهمها ـ إضافة إلى الطاهرية ثم الصفارية والسامانية في فارس والطولونيين حكام مصر ثم سوريا ـ إمارة طبارستان الزيدية التي أزالها اسماعيليو ألموت بعد قرنين من وجودها، وإمارة اليمن الزيدية التي شكلت نواة الدولة الفاطمية، وإمارة بني حمدان في الموصل وحلب التي لم تنته إلا بفعل الحرب التي شنها البويهيون عليها بعد دخولهم بغداد.

إن فترة أزمة الخلافة العباسية التي بدأت منذ عهد المتوكل واستفحلت مع قيام حكم البويهيين لتُعطي عن العالم الاسلامي خريطة تعتورها التقلبات المفاجئة العنيفة. فلا ريب أن قيام إمرة بني بويه في 334 هـ/ 945 م (وهم من شيعة الديلم

في فارس ومن الاثنا عشريين المعتدلين) سجلت منعرجاً حاسماً في تاريخ خلافة بغداد وحياتها السياسية. فقد عرفت هذه الخلافة معهم، بصفة رسمية، نظام الامرة واعترفت بهم كممثلين شرعيين لهذه السلطة الجديدة التي بدأت بفرض ذاتها باستبدال الخراسانيين في الجيش بالديلميين والأتراك، وأظهرت قوتها في إقبال الأمير معز الدولة على خلع الخليفة المستكفي وتعيين ابنه المقتدر خلفاً له، ملقباً إياه بالمطيع لله.

إن الأمراء، نظراً لكونهم لم يصلوا إلى الحكم إلا بفضل قوتهم السياسية والعسكرية، كانوا يسعون دوماً إلى الابقاء على الخلافة ورعايتها حتى يحسنوا استغلال سلطتها الشرعية وبالتالي التمكن من ترسيخ الحكم الأميري. ومنذئذٍ قامت ثنائية الحكم بين الخلافة وإمرة الامراء كأمر واقع، وصارت مصدر آلام كبرى في حياة البلاد الاجتماعية والاقتصادية، تجلت بحدة في تعسفات نظام الحمايات والاكراهات الجبائية وفي سوء مردودية الأراضي المقتطعة لقواد الجيش. وقد وصف مسكويه هذه الحال في عهد البويهيين وصفاً دقيقاً، ومما قاله مثلاً عن إمرة معز الدولة: «إنه أقطع أكثر أعمال السواد على حال خرابه ونقصان ارتفاعه وقبل عودته إلى عمارته. ثم سامح الوزراء المقطعين وقبلوا منه الرشى وأخذوا المصانعات في البعض وقبلوا الشفاعات في البعض ووصلت الاقطاعات لهم بعبر متفاوتة. فلما أتت السنون وعمرت النواحي وزاد الارتفاع في بعضها بزيادة الغلاّت ونقص في بعضها بانحطاط الأسعار (وذلك أن الوقت الذي أقطع فيه الجند الاقطاعات كان السعر مُفرط الغلاء للقحط الذي ذكرناه) فتمسّك الرابحون بما حصل في أيديهم من إقطاعات ولم يمكن الاستقصاء عليهم في العبرة. وردَّ الخاسرون اقطاعاتهم فعوّضوا عنها وتمت لهم نقائصها واتّسع الخرق حتى صار الرسم جارياً بأن يخرب الجند اقطاعاتهم ثم يردوها ويعتاضوا عنها من حيث يختارون ويتوصلون إلى حصول الفضل والفوز بالربح. وقُلدت الاقطاعات المرتجعة من كان غرضه تناول ما يجده فيها ورفع الحساب ببعضه وترك الشروع في عمارتها. ثم صار المقطعون يعودون إلى تلك الاقطاعات وقد اختلط بعضها ببعض فيستقطعونها بالموجود بعد تناهيها في الاضمحلال والانحطاط. وكانت الأصول تذوب على مر السنين ودرست العبر القديمة وفسدت المشارب وبطلت المصالح وأتت الجوائح على التناء ورقت أحوالهم، فمن بين هارب جال وبين مظلوم صابر لا يُنصف وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع يأمن شرّه

ويوافقه. فبطلت العمارات وأغلقت الدواوين وامحى أثر الكتابة والعمالة ومات من كان يحسنها ونشأ قوم لا يعرفونها، ومتى تولى أحدهم شيئاً منها كان فيه دخيلاً متجلفاً. واقتصر المقطعون على تدبير نواحيهم بغلمانهم ووكلائهم فلا يضبطون ما يجري على أيديهم ولا يهتدون إلى وجه تثمير ومصلحة ويقطعون أموالهم بضروب الافساد، واعتاض أصحابهم مما يذهب من أموالهم بمصادراتهم وبالحيف على معامليهم. وانصرف عمال المصالح عنها لخروج الأعمال عن يد السلطان، ووقع الاقتصار في عملها على أن يقدّر ما يحتاج إليه ويقسط على المقطعين تقسيطات يتقاعدون بها وبأدائها، وإن أدوها وقعت الخيانة فيها فلم تنصرف إلى وجوهها. وقل حفل الناظرين بالحوادث تعويلاً على أخذ ما صفا وترك ما كدر والرجوع على السلطان بالمطالبة وردّ ما تخرب على أيديهم من الاقطاعات. وفُوض تدبير كل ناحية إلى بعض الوجوه من خواص الديلم فاتخذه مسكناً وطعمة والتحف عليهم المتصرفون الخونة وصار غرض أحدهم الترجية والتمشية والدفع من سنة إلى سنة. وعقدت النواحي الخارجية من الاقطاعات على طبقتين من الناس إحداهما أكابر القواد والجند والأخرى أصحاب الدراريع والمتصرفون. فأما القواد فإنهم حرصوا على جمع الأموال وحيازة الأرباح ودعوى المظالم والتماس الحطائط، فإن استقصى عليهم صاروا أعداءهم. ولما كثرت أموالهم وانفتقت بهم الفتوق خرج منهم الخوارج، وإن سومحوا استشرى طمعهم ولم يقفوا منه عند غاية. وأما أصحاب الدراريع فكانوا أهدى من الجندي إلى تغريم السلطان والحيلة عليه في كسب الأموال ونظر بعضهم إلى بعض فيما تجري عليهم معاملاتهم، وبذلوا المرافق واعتصموا بالوسائل ووجب أن يجمع الناس حكم واحد. وتوالت السنون عليهم فتفردوا بنواحيهم وخلوا بمعامليهم، فمن مستضعف يُصادَرُ ويُغَيَّرُ رسمه وتنقص معاملته على قدر حاله وماله، ومن مانع جانبه فيخفف عنه الرسوم ويرتفق على ذلك منه بالأموال ويتخذه الضامن عضداً في شدائده وعند مناظرة سلطانه ويصطلم المستضعفين. فبطل أن ترفع إلى الدواوين جماعة أو تعمل لعامل مؤامرة أو يسمع لأحد ظلامة أو يقبل من كاتب نصيحة. واقتصر في محاسبة الضمناء على ذكر أصول العقد وما صح منه وبقي، من غير تفتيش عما عوملت به الرعية وأجريت عليه أحوالها من جور أو نصفة من غير إشراف على احتراس من الخراب أو خراب يعاد إلى العمارة، وجبايات تحدث على غير رسم، ومصادرات ترفع على محض الظلم، وإضافات إلى الارتفاع ليست بعبرة، وحسابات النفقات لا حقيقة لشيء

منها. ومتى تكلم كاتب من الكتاب في شيء من ذلك فكان ذا حال ضمن ونكب واجتيح وقتل وباعه السلطان بالتطفيف، وإن كان ذا فاقة وخلة أرضى باليسير فانقلب وصار عوناً للخصم ولم يكن بذلك بملوم لأن سلطانه لا يحميه إذا خاف ولا ينصره إذا قال. فهذه جملة الحال في ضياع الدخل، فأما الخرج فإن النفقات تضاعفت وسوق الدواوين أزيلت والأزمة بطلت إلى غير ذلك من أمور يتسع فيها القول ويقتضي بعضها سياقة بعض، فاقتصرنا على الاشارة دون التطويل»[20].

أما الحياة السياسية فلم تكن أقل سوءاً، ذلك أن الخلفاء والأمراء دخلوا في حلقة صراعات شائكة حيث تعبىء وتبرر غاية أخذ الحكم كلياً أو جزئياً كل الوسائل والامكانات. فهدف الخليفة كان هو استرجاع حكمه الفعلي أو على الأقل التمكن من مراقبة الأمراء (وهم لهذا القرن الرابع بالاضافة إلى زيديي طبرستان واليمن والحمدانيين والبويهيين، السامانيون في خراسان وغزنويو بخارى الأتراك). ولذا فسيعمل على توتير العلاقات بين هؤلاء أو على تأليبهم ضد أمير للأمراء. أما رغبة كل أمير فهي أن يصل إلى احتلال منصب إمرة الأمراء (هذا المنصب الذي كان ابن رائق أول من احتله في عهد الخليفة الراضي سنة 324 هـ)، وهكذا يتبدى له البحث عن دعم الخليفة كأحسن وسيلة للحلول محل أمير الأمراء القائم. أما غاية هذا الأخير فهي البقاء في الحكم بمحاولة تركيب بين قوته الذاتية وبين السلطة الخليفية وبالسعي إلى تنحية الأمراء المنافسين... وهذا ما يفسر كون معز الدولة البويهي عندما دخل بغداد منتصراً وقام بخلع وسجن الخليفة المستكفي آثر، بايعاز من مستشاره الصيمري الابقاء على مؤسسة الخلافة كغطاء شرعي يسخره ويحتمي به ضد دعاة المشروعية العباسية والقائلين بثبوتها ورسوخها. وأما الوزراء فقد عرفت أدوارهم عموماً منذ بداية القرن الرابع انخفاضاً في أسهمها، فباتوا عرضة لمصادرات الخليفة وإهانات أمير الأمراء.

في هذا الجو المشحون بالمناورات والمؤامرات تصبح مصالح الطبقات الدنيا الواسعة عرضة للتلف ودوس الأقدام. فالسلطات لم تعد تسعى إلى تلك الطبقات إلا لسحق تمرداتها وانتفاضاتها أو قصد «خبط الناس واستخراج الأموال من غير وجوهها»، حسب تعبير مسكويه. وهاتان المهمتان القمعيتان كانتا موكولتين إلى مصالح «صاحب المؤونة» و«صاحب الشرطة» تحت حكم الامرة البويهية، أي

(20) انظر **تجارب الأمم**، المرجع المذكور، ج 6 ص 97 -99.

إلى الجيش الذي كان التنافس على أشده بين طرفيه الرئيسيين: الديلمي المدعوم من قبل الشيعة والتركي المدعوم من قبل أهل السنة. فكان على تلك الطبقات المنهكة بأوبئة القرن وكوارثه الطبيعية أن تتحمل تبعات ذلك التنافس الذي كان الأمراء البويهيون أنفسهم يؤججونه إبان الضائقات المالية، وذلك بالاحتماء بالجند الأتراك ضد جنود عصبيتهم الديلمية، كما يروي ذلك مسكويه عن معز الدولة الذي كانت نفقاته تزيد وموارده تنقص، «فأدى ذلك على مر السنين إلى الاخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل أحوالهم. وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقريبهم والاستظهار بهم على الديلم وبحسب انصراف العناية إلى هؤلاء ووقوع التقصير في أمور أولئك ففسدت النيات وفسد الفريقان. أما الأتراك فبالطبع والضراوة، وأما الديلم فبالصبر والمسكنة واشرأبوا إلى الفتن...»[21].

باختصار، أصبحت الآن المجموعة القومية التقليدية وخلافتها عرضة لهزات وقطيعات تزداد حجماً مع تزايد وتنامي السلطات والفرق المنشقة. وبالتالي كان على خلافة بغداد أن تجتهد في تعلم أمر واقع بقدر ما هو مرير ومهين، ألا وهو التعايش الصعب مع ممالك وإمارات مستقلة ودائمة التهديد ويتصدرها حكم فعلي يتمثل في إمرة الأمراء التي تنزل وضع الخلافة إلى أحط المدارك مع معز الدولة البويهي مثلاً أو تعيد لها، استثناءاً، شيئاً من الاعتبار لأسباب سياسية محسوبة، كما فعل كبير الامرة البويهية عضد الدولة الملقب بتاج الملة وشاهنشاه[22]. أما التمردات التي تمكنت تلك الخلافة (بمبادرتها أو بقيادة الحاكمين باسمها) من إخمادها والتغلب عليها بمشقة فقد تركت آثاراً وأصداء من القوة بحيث ساهمت في نشر بذور الاستقلال وحس الانتفاضة في الأصقاع البعيدة أو في المناطق التي اجتمعت فيها شروط التقاء المصالح أو مكونات القرابة العرقية أو الايديولوجية.

* * *

ختاماً، إذا كانت ظاهرة الابداع التشريعي ـ الأخلاقي، التي بدأت عفوية ثم

---

(21) نفس المرجع، ص 99 -100.

(22) لقد عرف هذا الأمير المتميز، مع وزيره ابن العميد، كيف يوازن بين سياسة سنية تصون مؤسسة الخلافة وبين سياسة شيعية تجلت في حماية الدعوة الامامية وفي إعادة بناء مشهد الحسين الذي هدمه المتوكل سنة 237هـ. وقد كان من نتائج هذا التوازن السياسي المتسم بالانفتاح والتسامح ما عرفته هذه الفترة من حركة فكرية أعادت للفلسفة شروط انتعاشها وأتاحت للمعتزلة أن يعرفوا نهضتهم الثانية، إلخ.

نظّرتها المذاهب الفقهية، هي الشرط الأول لفتح المجال والمطالبة به، فإنها تبدو الآن، منذ بداية القرن الرابع الهجري، عند الطريق المسدود. ذلك أن الأمر بالفتح الذي بلغ حد الوهن والارهاق سرعان ما توارى خلف أكثر القضايا إلحاحاً وإزعاجاً، أي المحافظة على المجال المفتوح وتنظيمه وإدارته. والحال أن هذا المجال كان في الواقع لا يزداد إلا عصياناً وتمرداً على هيمنة الايديولوجيا المركزية.

منذ بدايات التاريخ الاسلامي تظافرت عوامل متنوعة مختلفة ـ وإن كانت كلها تقريباً ترجع إلى النظام السياسي الاجتماعي (من صراع على الحكم وللاستقلال وتقرير المصير أو للحق في مشاركة الحكم ومراقبته)، أو ترجع إلى البنية الاقتصادية (كالمطالبة بالمجال المنتج أو الدفاع عنه...) ـ وأتاحت هذه العوامل داخل العقيدة والايمان ميلاد تراتب كانت أشكاله تتعدد وتتصادم بحكم الدخول اللارجعي في التاريخ والتوسع الترابي المتزايد. وبدت تظاهرة هذه الأشكال التراتبية كأنها التعبير المأساوي الصعب عن الاستيعاب الاسلامي لمختلف المجموعات البشرية التي ظلت روح التمرد أو العدوان لديها طاقة كامنة. إنها تعكس حقاً عالماً لم يكن لديانة توحيدية أن تقدر على استنفاذ أو إزالة خصوصياته الاقليمية وثراء تمايزاته واختلافاته. وما جدلنة الفضاء الخطابي عبر المناظرات والابانات والردود إلا دليل موضوعي على استحالة قيام طريقة واحدة أحادية لطرح القضايا أو لحلها. فالدوغمائية من الوجهة الجدلية لها ما يبرر وجودها شرعاً، ولكن كموقف بين مواقف شتى أو كتعبير ضمن تعابير أخرى. إننا نعلم كيف ظهرت في الفقه أفكار ومواقف يطبعها التباين والاختلاف. أما في علم الكلام فما أكثر القضايا الجدلية التي تلقن بجلاء أكبر درس في فكر التمايز والتغاير. ويكفي قياس ذلك في بعض المقالات، كالقول بالجبر والتسيير عند الجبرية وأقوال المعتزلة في التخيير وفي نفي الصفات ومنزلة الفاسق والقول بالكسب عند الأشاعرة، إلخ. وحين يعرض مؤلفو الابانات وكتب الفرق والمذاهب لتلك القضايا والأقوال فإنهم يبرزون طابعها السجالي السالب بعبارات مثل: وزعموا، وأنكروا، ونفوا، إلخ. وبما أن هذه المؤلفات ليست عموماً أعمال مؤرخين بل مصنفات كلامية سجالية، فإنها لا تأخذ وتنشر من الخطابات «الفِرَقية» إلا الأقوال الأكثر جرأة وإثارة من الوجهة الجدلية، وهذا بالفعل ما يهم الباحث كثيراً لتحديد طبيعة وخاصيات الفضاء الايديولوجي القائم.

إن نشوء المذاهب والفرق في الإسلام ظاهرة تاريخية بقدر ما هي مندرجة في مجال الطبيعة الانسانية[23]. وقد أتى حديث لم تتأكد صحته ليصادق عليها ويعبر عند السنيين الذين استغلوه عن شعور بالمرارة، ولكن أيضاً عن إرادة في الصراع: «افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية واثنتين وسبعين في النار».

يلزم التأكيد في اعتقادنا على أن وقف تفسير الصراعات المفتوحة بين الفرق على الدوافع الشعورية المباشرة لا يمكن أن يكون إلا من فعل التأريخ الساذج وحده. إن وفرة التفاسير القرآنية في تاريخ الاسلام الايديولوجي لهي في حد ذاتها ظاهرة مرشدة دالة. فالملاحظ الغريب عن الفرقية وحده قد يستمر في القول بأن القرآن يشكل في فكر المسلمين الثابت الموضوعي والمصدر الحكَم. فإن اعتبرنا الأمور عن كثب، أي تاريخياً، يتكشف أن الكلام عن هذا الكتاب بتلك الصفات لهو من قبيل الاستعمالات المجازية النفعية التي تعبر بالأحرى عما يراد له أن يكون ولا عما هو في واقع التاريخ، أي كموضوع متحول في عمل الذوات وصراع التأويل، تقاس قابليةُ متحولاته بطاقة اللسان الدلالية وبمقدار الامكانيات والاستعمالات الخطابية. ويكتب مؤلف عارف في هذا الباب، هو الحنبلي ابن قتيبة: «وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم». وقد عدد صاحب كتاب **تأويل مختلف الحديث** عينات من الخروقات والتحويلات ذات المحرك التخييلي والمصلحي[24].

لنخلص أخيراً إلى أننا مع التفاسير القرآنية نكون بمحضر ما قد نسميه باللغة السياسية المعاصرة بالبرامج والبيانات. ونميل على أكبر تقدير إلى اعتبارها في الجملة ابتداعية، وذلك لسببين. أولهما صوري: ففي الفضاء المادي للنصوص المفسَّرة، كل تأويل، وإن ادعى السنية المطلقة، ليس سوى شكل من التسلط والتدخل واستيعاب تملكي أحاديّ؛ وثانيهما تاريخي، فصراع الوثوقية السنية ضد

(23) حول هذا الموضوع، لعل مؤلف هـ. لاووست **الانشقاقات في الاسلام**، (ط. بايو، باريس 1965) من أحسن المحاولات التركيبية، رغم أنه ذو توجه مثالي بيِّن يوحي بأن التاريخ إنما تعمل فيه وتديره أساساً المصنفات المكتوبة والتيارات المذهبية.

(24) انظر **كتاب تأويل مختلف الحديث**، طبعة مصر 1326 هـ. وكذلك وفي نفس الموضوع الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق ع. بدوي الكويت 1964، الباب الخامس.

التفاسير المنشقة سلوك تريد به التعالي عن النسبية، بيد أن هذا السلوك نفسه يغرقها ويثبتها في النسبية والانتماء. إن النزعة إلى تملك المطلق القرآني تظل دوماً نسبية وخصوصية حتى وإن سمت نفسها بمذهب أهل السنة والجماعة. أما القول بأن مشروع السنية الرئيس يكمن في الرجوع إلى القرآن والسنة فليس في آخر الأمر إلا تحصيل حاصل، بحكم أن مجموع الفرق والمذاهب الاسلامية ما انفكت تعبر عن نزوع إلى الاسلام الأصلي وعن الحق في امتلاكه، وتبذل كل واحدة في سبيل ذلك ما أوتيت من قوة في الاجتهاد وإعمال الفكر والتجريد وتأويل الأصول ووضع الأحاديث، إلخ. وبكلمات أخرى، كل وصف لتلك المذاهب والفرق في إطار إدراكاتها المذهبية المتداولة محكوم عليه بالانكفاء الثبوتي وبالتالي بالخطأ الموضوعي. فالحدود بين المذاهب النصية والوثوقية وبين النزعات التأويلية «البدعية» ليست سوى تحكمية واتفاقية. وحتى استعمال نعت الزندقة ـ المتشابه أساساً ـ إيديولوجي بالتأكيد، بحيث إنه لا يندرج غالباً إلا في نسيج العلائق الصراعية بين الفئات المجتمعية المتعارضة.

إن الدعوات السنية إلى التمثل بالأصول والعودة إليها لها قاع مشترك يتشخص في الرد المناضل العنيف على وضعية متجددة الوقوع:

1 ـ على صعيد الاعداد الايديولوجي، تميل تلك الدعوات إلى محو مجموع النتاجات المذهبية الموصوفة بالزيغ والمبدعة، مما يتيح رمزياً إعدام أصحابها. وطريقتها المعروفة في ذلك تكمن في فضح تلك النتاجات كمصدر للتأويل والفتنة[25].

(25) نقرأ بهذا الصدد، على سبيل المثال، في عقيدة ابن بطة العكبري (مـ 387 هـ) أحاديث نبوية كثيرة، منها: «من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً. فقالو للجسن [البصري]: ما الحدث؟ فقال: أصحاب الفتن كلهم محدثون وأهل الأهواء كلهم محدثون» (**كتاب الشرح والابانة على أصول الديانة**، المرجع المذكور، ص 11). واختيار هذه الأحاديث ـ كما نلاحظ ـ يخضع لكثير من التدبير والانتقاء ويستند إلى أعلام متألقة. ويتمسك ابن بطة طوال نص عقيدته بهذه القاعدة في تملك الأحداث والأقوال، خدمة لحاجات القضية الحنبلية... وبصفة أعم هناك في المذاهبية شبه حلقة مفرغة تكمن في وضع أحاديث غير صحيحة لتحريم ممارسة وضع الأحاديث. ولعل ما يعرض تلك الحلقة الحديث المشهور القائل: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ورغم أن هذا الحديث يستند إلى رواية حوالي ثمانين صحابياً من الرواة فإن ما يقلل من حظوظ صحته هو أنه لم ينتشر إلا في الوقت الذي كثر فيه وضاعو الأحاديث ومختلقوها.

2 ـ الوصول إلى الحكم الزمني (إما بالاستيلاء عليه ومراقبته أو مشاركته وإما بكسب مساندته). ومن أجل هذا يتوجب القيام باحتكار الحق في استغلال العرفان التأسيسي الأصلي. وفي هذه المرحلة يكون القضاء الفعلي على المعارضين قابلاً للتحقيق وغلق باب الاجتهاد كذلك.

فيّ تاريخ الاسلام استمد هذا البرنامج المتوتر أسباب تعجله وإفراطه من ظاهرة حاسمة، هي اعتبارنا العامل التاريخي الثاني لانسداد باب الاجتهاد، وتتمثل في خطر الباطنيتين، الصوفية والشيعية الاسماعيلية.

II ـ خطر الباطنيتين

فات أن تعرضنا في فصل كامل إلى خاصيات المجاهدة الصوفية ودورها في تشكل الايديولوجيا الاسلامية. أما رجوعنا إليها في هذا المقام فبغرض الاشارة إلى ما أصبحت تمثله منذ أواخر القرن الثالث من خطر على تحكمات السنية في مصير التأويل والاجتهاد. ذلك أنها، بدءاً من ذلك العهد، قد تحولت إلى مخاطرات عسيرة في القول وفي المعاناة حتى الموت والاستشهاد.

* * *

إذا كان تاريخ المواهب الصوفية في الاسلام قد اقترن في الغالب بالمحن الصعبة وأحياناً بالمآسي الدامية، فإن ذلك راجع إلى أن المتصوفة كانوا يحملون حقائق مرعبة من شأن رواجها أن ينال من هيمنة المذاهب الدينية الرسمية أو يمهد لتدهورها.

الموقف الصوفي مقياس إسلام ـ أقصى، وله شجاعة طلب الأقصى. فيه تقيم قضايا جوهرية وقضايا المصير: الموت والألم والفقر والتواصل والصراع... إنه تنقيب عن الممكن في الكائن خارج مواقيت الحياة اليومية وإقفالها وضد ثقل المؤسسات وقهرها، مما قد كان ينتج عنه خروقات يسميها النقاد بالتلبيسات والغلطات[26].

---

(26) الكتابات حول غلطات الصوفية كثيرة، لا سيما وأن أصحابها لا ينتمون إلى معارضي التصوف فحسب وإنما كذلك إلى أهل التصوف وفقهائه، كالسراج والسلمي والغزالي وأبي حفص السهروردي، راجع مثلاً، على سبيل الاجمال، ما أورده ابن الجوزي (مـ 597 هـ) من غلطات الصوفية في البابين العاشر والحادي عشر من **تلبيس ابليس**، وهي تمثل حقاً صك اتهامات تخلط أيما خلط بين التصوف الفطري (المتوحش) أو الجماعي وبين التصوف النظري والتجريبي...

يُظهر تاريخ الاسلام السياسي أن السنيين والفرق الباطنية لم ينقطعوا أبداً ـ وان في ظروف عينية مختلفة ولحقب مفاوتة ـ عن المشاركة في الحكم إما كمالكين أو مؤيدين. لكن لماذا لا يقدم لنا هذا التاريخ الصوفيين في السلطة؟ قد نجيب بأن هؤلاء لم يبحثوا عنها. إلا أنه لاتدقيق يلزم القول بأن الصوفية لم يكونوا عموماً قادرين على السعي إليها. فرغم عمق رؤاهم وحركية لغتهم، لم يمكنوا من إعلاء أقوالهم إلى صعيد القرارات ولا من أن ينفخوا في مناطق نفوذهم روح التمرد والجو السياسي. ففي أعاليهم المفتوحة والمتحالفة مع الحياة الأخرى كان المتصوفة يفتقرون في إنجاز تلك المهام الى المعرفة الميدانية وحب الدنيا، وغير ذلك من «النقائص» التي كانت تغذيها بعض علاقاتهم بالحياة، كالخلوة والزهد والصمت والاماتة. وهم، كما رُوي عن الحلاج، بخلاف الأنبياء الذين سُلِّطوا على الأحوال فملكوها، «قد: سُلِّطت عليهم الأحوال، فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفون الأحوال»[27].

إن مأساة التصوف تأتي إذن من صعيد التصريف أو التدبير السياسي. ذلك أن نزوع الفناء الذي كان يحرك التصوف المثالي لم يكن ليتيح له تشكيل معارضة ناجحة أو احتلال وظيفة استراتيجية في نظام الانتاج. وباستثناء بعض الأفعال المتفرقة الرمزية (كمشاركة بعض أصحاب الخرقة في مظاهرات أو في مؤامرات)، فإن الصوفية أمام حكم السنية والشيعية ظلت حركة منزوعة السلاح وقابلة للكسر والتحييد، بسبب تشتتها وتمزق أشكالها. وهذا ما دللت عليه محنة غلام الخليل التي كادت تنتهي بإعدام نحو سبعين من الصوفية ومنهم الشيخ المعتدل الجنيد (المتوفى في 298 هـ). ودل على ذلك صلب الحلاج في (309 هـ) ثم بعد ذلك قتل عين القضاة الهمداني (في 525 هـ) وابن قسي (في 546 هـ) والسهروردي الحلبي (في 587 هـ) وغيرهم، بالاضافة إلى اعتقال وسجن آخرين. فكأن الطريقة الى الحقيقة عند الصوفية لم تكن تعرف لاحتلال المدينة مسلكاً ولا سبيلاً، إذ أن هذه المدينة صارت ضاربة في التسيس والعسكرة بحيث استعصت رحابها على كل هدي بالتوبة وكل دعوة روحية خالصة... لقد وقّع الخليفة المقتدر، كما نعلم على الأمر بقتل الحلاج وهو خارج من مأدبة حافلة. وكان هذا الخليفة فيما قبل قد شُفي من العمى على يد مقتوله. أما صك الاتهام فقد سهر على إعداده الوزير

(27) السلمي، **طبقات الصوفية**، المرجع المذكور، ص 310.

السني حامد بتواطؤ مع القاضي المالكي أبي عمر الحمادي وحنفي ضعيف مرتد. وكانت التهمة التي أعدم الحلاج من أجلها أساساً هي أنه ادعى الألوهية وقال: «أنا الحق»، وأتى بنظرية الحلول قائلاً: «ما في الجبة إلا الله». إن وجه الخطورة في هذه «المزاعم» ليس في شكلها الاثباتي الشفاف المباشر بقدر ما هو في تبليغها وإفشائها. وأما حجة ارتباط الحقيقة الحلاجية بالعالم فتقوم بالذات في محنة التعذيب والاستشهاد. هذه المحنة التي أصبحت تعرّف قوام التصوف وكنهه، فقد سئل الحلاج، وهو مصلوب على الجذع: «ما حد التصوف؟ فقال: ما ترون!».

داخل المجتمع، لم تكن للصوفي النموذجي سياسة اللهم إلا سياسة الفتوة والاخاء التي من شأنها أن تقي الأفراد والجماعات شر الاقتتال والحروب الأهلية، وأن تقوي صفوفهم في محاربة الأخطار الخارجية حيث لا يتأخر الصوفي في الالتزام بالرباطات والحصون. وما عدا هذه السياسة لم يكن للصوفي إلا موقف الزهد في السياسة ورجالها، أي موقف الرفض الذي يفصح عن نفسه تارة ويتستر بالتقية طوراً. وفي كلتا الحالتين يكون العقاب هو الموت إما بالتنفيذ أو بالتهديد.

أما على صعيد الوجود الماورائي، فإن علاقات الصوفي به ليست أقل اضطراباً وتوتراً. ذلك لأن من طبيعة هذا الوجود الانفلات والغياب بعد التجلي، أي الاستعصاء على الوجود الحاضر المحسوس. فلا تبقى للصوفي من طرق لاستحضار قيم الغيب سوى التوهم والتوعد والانتظار، أي التمزق النفسي الواعي بعمقه وضراوته.

* * *

إحتجاج مثالي هو التصوف، و«ثورة روحية» ضد ما ينال الاسلام من تحجر وتفقير في مجتمع التكرار والرياء وتحت وطأة الهرميات والتراتبات الساحقة. إلا أن هذا الاحتجاج الصوفي الثوري لم يكن له أن يتجسد بحد السلاح، لا خلال فترة القرنين الثالث والرابع، ولا بعد أن تحول إلى تصوف نظري. ومع ذلك كانت حقيقة الصوفية المعذبة تبعث سلطات السيف والقلم على الاحتراس والحذر، وأحياناً على التعبئة وإصدار العقاب. وليس مغالاة أن نسجل مع ماسينيون في توطئة **شوق الحلاج** أن محاكمة هذا الأخير «قد وضعت وجهاً لوجه كل قوى زمانه الاسلامية: من إماميين وسنيين وفقهاء ومتصوفة، وقد وافق صراعهم التراجيدي إنهيار الخلافة والوحدة العربية». ولم يكن لملفات الشهداء الصوفيين أن تطوى

بانتهاء المحاكمات القضائية، بل كانت تستمر في ممارسة تأثير ما على الذاكرات والضمائر.

* * *

يمكن اعتبار موقف الشيعة عموماً والفرق الاسماعيلية خاصة من الاسلام السني أكثر حركية ونضالية من الموقف الصوفي الشارد المفكك[28]. ذلك أن الاسماعيلية أخذت شكل حركة سياسية خطيرة، بحيث إنها أنتجت طيلة القرنين الثالث والرابع وقائع حاسمة زعزعت العالم الاسلامي وكانت لها فيه آثار بالغة ومديدة، ومن أهمها:

- تمركز القرامطة في سوريا واليمن وخراسان حيث أنشأوا مراكز دعوتهم وتحركهم، وفي الأحساء من البحرين على الخليج الفارسي حيث أسسوا دويلة مشاعية مستقلة عن الخلافة العباسية.

- إقامة دولة في مصر من طرف الفاطميين الذين سبق لهم أن حكموا إفريقية بمساعدة برابرة كتامة وقاموا بتسربات موفقة في المغرب الأقصى لمساندة الأدارسة ذرية علي ضد بربر زناتة وأمويي الأندلس.

- إحتلال كثير من القلاع والحصون في سوريا وفارس، من أشهرها قلعة ألموت في الشمال الشرقي من قزوين، وذلك من طرف النزاريين أتباع حسن بن الصباح، وهو من أكبر عباقرة الارهاب السياسي التاريخيين.

إن سر نجاح الحركات الاسماعيلية لا يكمن في اجتهاداتها المذهبية ولا حتى في «تطرفاتها» فحسب، وإنما أيضاً في كونها عرفت كيف تستقطب إليها مسحوقي التمايزات المجتمعية العميقة، المتمخضة عن التحولات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى للقرنين الثاني والثالث وهؤلاء المسحوقون هم إما من عبيد عاملين في ضيعات جنوب العراق أو من فلاحين أنهكهم نظام الاقطاع العقاري والجبائي. أما في المدن فما أكثر القرويين المهاجرين إليها والعمال اليدويين الذين

---

(28) يكفي هذا الفرق الأساسي لدفعنا إلى التحلي بالحيطة والحذر من تعميق وشائج «الصلة بين التصوف والتشيع» بأي وجه كان، كما فعل ذلك. د. كامل مصطفى الشيبي في أطروحته التي تحمل نفس الاسم، دار المعارف بمصر، 1969.

يسهل استهواؤهم من طرف حركات تسعى ـ حسب دعواتها ـ إلى أن تملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً[29]. ولعل ما يشير إلى هوية تلك الأصناف المجتمعية القول بأن المهدي الذي سيأتي لتخليصها وإنصافها هو نفسه «ابن أمة» وينتمي بالتالي إلى الأرقاء والمستضعفين: «فقال بعضهم: يكون ابن أمة أسمر اللون، براق الثنايا، في خده خال»[30]. كما أننا نتعرف على تلك الأصناف المجتمعية من خلال الهستغرافيا السنية وبالذات بواسطة التسميات القدحية التي تطلقها عليها، ومنها مثلاً: «إجتمع إليه (أي بهرام، الداعية النزاري في الشام) أوباشه من الرعاع والسفهاء والفلاحين والعوام وغوغاء الطغام الذين استغراهم بمحاله وأباطيله، واستمالهم بخدعه وأضاليله...»[31].

إن التباينات بين مختلف الفرق الاسماعيلية لا تعدو كونها صورية، أي في تفاوتات الحدة وتعيين الامام السابع. وهي ما نقرأه في أقدم نص عن القرامطة كتبه الشريف أبو الحسين محمد بن علي ونقله النويري في مؤلفه **نهاية الأرب**، ومما جاء فيه: «وقد اجتمعت الشيعة التي إجماعها أولى بالاتباع والحجة، أنه لا تستحق الامامة، بعد مضي الحسين ابن علي إلا في ولد الامام. وقد اتفقنا وهم على صحتها وترتيبها إلى جعفر بن محمد. ثم اختلفنا في أي أولاده أحق بها، فوجدنا عند صاحبنا [محمد ابن اسماعيل ابن جعفر] علم التأويل وتفسير ظاهر الأمور وسر الله ـ عز وجلّ ـ في وجه تدبيره المكتوم واتفاق دلالته في كل أمر يسأل عنه في جميع المعدومات وتفسير المشكلات ومواطن الظاهر كله والتأويلات وتأويل التأويلات...».

لكن رغم تلك الاختلافات، يمكن، على الأقل، إرجاع مبادئ الاسماعيلية إلى أرضية مذهبية موحدة، وهي القول بالامامة وعصمتها ـ وحتى بتجلي الصورة الالهية في الأيمة ـ والاعتقاد في أن لكل ظاهرة باطناً ولكل تنزيل تأويلاً وفي الاعلاء من شأن القيامة على حساب الشريعة... وكل مادة من هذه المواد الثلاث ـ كما سنرى ـ تجيب عما يحيط بها من علاقات القوى الفكرية السياسية.

من بين الفرق الشيعية يبدو أن الاسماعيلية (من قرامطة وفاطميين ونزاريين)

---

(29) يمكن حول هذه النقطة التعرف على تحاليل بالانجليزية لمستشرقين هما إيفانوف في **التقليد الاسماعيلي وعلاقته بصعود الفاطميين**، لندن 1942، وبرنار لويس في **أصول الاسماعيلية**، كامبردج، 1940.

(30) أنظر المقدسي: **البدء والتاريخ**، نشرة كليمان هوار، ج 2، ص 182.

(31) انظر ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، بيروت 1908، ص 216.

تجسد الجناح الشيعي الجذري الأكثر قوة أمام انبناء السنية الممتن والمدعم نظرياً وبالأخص نضالياً من طرف الحنابلة. فالتطرف الذي يطبع باطنيتها يستجيب في الواقع لوضع تاريخي ملموس. ذلك أن الدوغمائية السنية المعززة بالسلطات المعنوية للمذاهب الأربعة ما انفكت تسد أبواب الاجتهاد في وجه كل التيارات المنشقة وتحاول توطيد هيمنتها الصورية والفعلية على مجموع التراب الاسلامي. وبالتالي، الغلو الاسماعيلي، كظاهرة إيديولوجية حقة، يكتسي معقولية تاريخية محضة، إذ لا يمكن أن يظهر كذلك إلا قياساً إلى تشكل مذهبي مجانس ولكنه راكد متقاعد أو إلى تصلب في مواقف مذهب معاصر مفارق ومناوئ[32]. والحال أن الاسماعيلية تحتضن كلا القياسين. فهي تعيب على الشيعيين التقليديين من زيدية وإمامية فتورهم وجبنهم في السياسة، وتصفهم بالمقصرة والظاهرية، أما القياس الثاني، فليس من شك أن الغاية العليا للقرامطة وللفاطميين خصوصاً كانت هي قلب السنية والخلافة العباسية، وذلك بمعاكسة الأولى بمركب نظري شامل وصارم وبتقويض الثانية من الداخل، أي بفعل الأعمال التخريبية للموظفين الشيعيين الغلاة في المصالح الجبائية والمالية[33]، وبواسطة الدعاة المبثوثين في شتى الأصقاع الحساسة أو «الجزائر»، العاملين بمختلف الوسائل الدعائية الاستقطابية التي هي كما سميت لديهم أو سماها خصومهم: الزرق أو التفرس - التأسيس - التشكيك - التعليق - الربط - التدليس - التلبيس - الخلع - السلخ[34].

كانت الاسماعيلية تسعى إلى معارضة الدوغمائية السنية كنتاج إنسي بدوغمائية ما ورائية تقوم على استراتيجيا كونية. ففي الالهيات نرى فيلسوف الاسماعيلية الكبير أحمد حميد الدين الكرماني (مـ 411 هـ)، وقد استفاد من نظرية سلفه النسفي وطورها، يذهب في توحيد ذات الله ونفي الصفات عنه أبعد مما فعل

(32) يتسم الاستعمال اللامشروط لنعت «الغلاة» بكثير من الالتباس. إن لغة المذهب المهيمن تشكل فخاً لم يستطع تجنبه كثير من كتاب الفرق المسلمين وحتى عدد من المستشرقين. ويسجل كوربان بحق: «لقد ظهرت من جانب المستشرقين بعض التحفظات والاحتياطات تمتزج أحياناً بالعداء، وذلك في وفاق تام مع الجهل الملقن في الاسلام السني بالقضايا الشيعية الحقيقية» (**تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ط، جاليمار، باريس 1964، ص 41).

(33) أنظر في هذه النقطة مقالة لوي ماسينيون «أبحاث حول الشيعة المتطرفين في بغداد أواخر القرن الثالث للهجرة»، في **الأعمال الصغرى**، دار المعارف، بيروت 1963، ج 1، ص 523-526.

(34) انظر مثلاً الغزالي، **فضائح الباطنية**، المرجع المذكور، الباب الثالث.

المعتزلة، بل إلى الحد الأقصى حيث تلغي في حق الله حتى صفة الوجود أو «الايس»، كما يسميها الكرماني صاحب **راحة العقل**[35]. وقد يظن أن هذه المزايدة من شأنها أن تسقط هذا الموقف في التعطيل، لكن الكرماني يرد ذلك مقرراً بأن «المشار إليه ثابت والهوية قائمة»[36]، وإنما العجز عن وصفه والتحدث عنه كامن في محدودية لغاتنا وعقولنا. هذا التنزيه المطلق للاله الذي «لا ضد له ولا مثل» حدا بالمفكر الاسماعيلي إلى القول بالعقل الأول الآتي إلى الوجود من الإله، لا عن طريق الفيض، كما عند إخوان الصفا[37]، بل بالابداع. فالعقل المبدع هو «المحرك الأول لجميع المتحركات (...) وإنه العلة في وجود ما سواه، وإنه لا يحتاج في الفعل إلى غير ذاته، وإنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول بذاته»[38]. ولا نبتعد عن هذه الدائرة المرجعية مع مفكر إسماعيلي آخر هو أبو يعقوب السجستاني (مـ 360؟)[39] الذي ينعت العقل الأول بأنه ليس قبله شيء ولا يبيد وأنه ساكن وتام بالفعل والقوة ومتجرد من المادة[40]. وبالتالي فالقول بهرمسية الالهيات الاسماعيلية متعسف لكونه أولاً يغفل التشابه المكشوف بين خصائص العقل الأول عندها وبين أوصاف إله أرسطو وواجب الوجود عند المشائين العرب، وثانياً، لأنه لا يأخذ إلا بتصور الاسماعيلية للاله المعتم، المستحيل على الحواس والادراك[41].

إذا كان تظاهر المتعالي الوحيد هو في منح الوجود بالابداع للعقل الأول،

---

(35) الكرماني، **راحة العقل**، نشره مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت 1967، ص 129 -154.

(36) نفس المرجع، ص 149.

(37) هناك بالاضافة إلى ذلك الاختلاف مؤشرات أخرى على أن إخوان الصفا ليسوا من الاسماعيلية، بالرغم من تشابه أقوالهم في العقل والنفس الكلية. ففي رسائلهم نقرأ مثلاً: «وقد توغلت المسبعة [والمقصود الاسماعيلية] في الكشف عن الأشياء السباعية فظهر لهم منها أشياء عجيبة، فشغفوا بها وأطنبوا في ذكرها، وأغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات». **رسائل أخوان الصفا**، بيروت 1957، ج 3، ص 180.

(38) الكرماني، **راحة العقل**، المرجع المذكور، ص 197.

(39) السجستاني (ويسمى كذلك السجزي) كان أستاذ الكرماني، وله من بين أهم مؤلفاته التي وصلتنا (بالاضافة إلى **الينابيع**) كتاب (**كشف المحجوب**) ضاع أصله العربي وبقي نصه بالفارسية الذي نشره هـ. كوربان وقدم له بالفرنسية، انظر ط. طهران 1949.

(40) أبو يعقوب السجستاني، **الينابيع**، نشرة مصطفى غالب، بيروت 1965، ص 82 -92.

(41) هذا ما يمكن مؤاخذته على الصفحات حول الاسماعيلية والفكر الشيعي عامة في كتاب د. الجابري **نقد العقل العربي**.

وإن عن هذا العقل تأتي إلى الوجود موجودات بالانبعاث، أي بسطوع نور أو انغماسه ولا بصدوره أو فيضه، (كما عند إخوان الصفا، وهذا ما سجلناه، ولا كما عند الفارابي وابن سينا). وذلك السطوع إنما يحدث بفعل فرح العقل واغتباطه بذاته. أما الموجودات المنبعثة فهي النفس الكلية أو العقل الثاني، أي ما تسميه السنة الالهية بالقلم وهو قائم بالفعل[42]، ثم يليه الهيولي المسمى في نفس السنة باللوح وهو «القائم بالقوة»، القابل لصور القلم[43].

وإن تساءلنا عن سر إقصاء الكرماني للاله في التعالي المطلق اللامدرك، فلربما حصلنا على قسط من الجواب في سعي المفكر والداعية الاسماعيلي إلى وضع علاقات المطابقة والتناظر بين ما يسميه بالحدود العلوية والحدود السفلية أو ما نترجمه بالدعائم الميتافيزيقية الكونية للدعوة وتنظيمها الديني ـ السياسي. وتلك الحدود هي كما لخصها الكرماني في اللوحة اللاحقة[44]:

إذا كانت الحدود العلوية مجرد إنتاج «ميثي» فإن وظيفتها على كل حال هي في منح السند الكوني لنظائرها السفلية التي يلزم أن تسترعي فهمنا للوقوف عند حلقاتها القوية ومصدر فعاليتها التاريخية. والحلقة الأولى يقوم فيها الناطق وهو النبي، مقام التنزيل. والحلقة الثانية المكملة للأولى والضرورية هي حلقة الأساس، أي الوصي صاحب رتبة التأويل وهو الشاهد ومقنن «العبادة الباطنية التي بها تتصور النفس»، وهو عند كل الشيعة علي بن أبي طالب الذي نص الرسول، حسب اعتقادهم، على خلافته وذلك بغدير خم حين قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه...». وقد ذهب بعض الاسماعيليين، كنزاريي ألموت، إلى إظهار النبوة في درجة دون الولاية، وسوّى بينهما آخرون كالاثنا عشرية والفاطميين... أما المتمون الباقون فهم كما ذكر الكرماني في لوحته، ويأتي على رأسهم صاحب الأمر الذي «إذا أمر وساس السياسة التي بها تنقاد الأنفس للاستفادة فهو إمام»[45].

هكذا، بحكم تعدد الدعوات السنية الملحة إلى نهج طريق السلف

(42) الكرماني، **راحة العقل**، المرجع المذكور، ص 219.

(43) نفس المرجع، ص 221 -230.

(44) نفس المرجع، ص 256.

(45) نفس المرجع، ص 272.

الحدود العلوية		الحدود السفلية	
الموجود الأول هو المبدع الأول	الفلك الأعلى	الموجود الأول هو الناطق	رتبة التنزيل
الموجود الثاني هو المنبعث الأول	الفلك الثاني	الثاني هو الاساس	رتبة التأويل
الموجود الثالث	الفلك الثالث (زحل)	الثالث هو الامام	رتبة الأمر
« الرابع	الفلك الرابع (المشتري)	الرابع:الباب	رتبة فصل الخطاب (الذي هو الملك)
« الخامس	الفلك الخامس (المريخ)	الخامس:الحجة	رتبة الحكم فيما كان حقا أو باطلا
« السادس	الفلك السادس (الشمس)	السادس: داعي البلاغ	رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
« السابع	الفلك السابع (الزهرة)	السابع:الداعي المطلق	رتبة تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية
« الثامن	الفلك الثامن (عطارد)	الثامن:الداعي المحدود	رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة
« التاسع	الفلك التاسع (القمر)	التاسع:المأذون المطلق	رتبة أخذ العهد والميثاق
« العاشر	ما دون الفلك من الطبائع	العاشر: المأذون المحدود الذي هو المكاسر	رتبة جذب الانفس المستجيبة

والوقوف عند القرآن والسنة، ونظراً للتباعد الزمني المتزايد بازاء مأساة التفرق الأصلية، لم تفتأ قيمة نموذج الامام الرمزية عند الشيعية تتنامى وتكتسي خاصيات عقيدة جوهرية بدأ الشعور بالحاجة إليها مبكراً، وذلك عقب مقتل علي في سنة 40 هـ، بحيث يروى عن عبد الله بن سبأ أنه قال: «لو أتيتمونا بدماغه في سبعين صرة ما صدقنا موته، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»[46]. ولقد بلغت عقيدة الامامة شكلها الجذري المترسخ عند الاسماعيلية النزارية وعند فرق شيعية أخرى من نصيرية ودروز، بحيث إن كل إعراض عنها لا يمكن أن ينجم عنه إلا التناقض و«الدوران». وهذا ما نستخلصه مثلاً من نص للحسن بن الصباح نقله عنه وترجمه من الفارسية الشهرستاني، ومبدأه: «للمفتي في معرفة الباري تعالى أحد قولين: إما أن يقول أعرف الباري تعالى بمجرد العقل والنظر، من غير احتياج إلى تعليم معلم، وإما أن يقول: لا طريق الى المعرفة مع العقل والنظر، إلا بتعليم معلم صادق. قال: ومن أفتى بالأول فليس له الانكار على عقل غيره ونظره، فإنه متى أنكر فقد علم، والانكار تعليم ودليل على المنكر عليه يحتاج إلى غيره...»[47].

لقد نشأت مأساة الشيعية الأصلية، كما نعلم، عن شعور جماعي حاد بالخيبة والحرمان لم يكن لامتداداته وعواقبه الالهية الكونية اللاّحقة أن تخفي عقدتها السياسية الرئيسية، هذه العقدة التي بدأت بمقتل علي والحسن وقطع رأس الحسين[48]، وكانت تترسخ وتتقوى بعمليات «الخروج» اليائسة بل والشبه انتحارية

---

(46) انظر الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969، ج 1، ص 86. البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (بدون تاريخ) ص 234. نعلم أحكام المؤرخين السنيين على اليهودي المسلم عبد الله ابن سبأ وعن دوره البارز في قيام حركة التشيع لعلي ولآل بيته، والمصادر حول هذا الموضوع كثيرة. ولكن من المدهش أن نرى عالماً اليوم، هو د. عبد الرحمن بدوي، يقول تقريباً بما قال به الأقدمون من أحكام تجعلنا نعتقد أنه لولا ابن سبأ لما كان للشيعة ظهور أو قامت لهم قائمة. فهو يكتب: «ومن الواضح أن ابن سبأ قد أتى بكل الجهاز العقلي الذي كونته لديه اليهودية، خصوصاً في صورها الممزوجة بالمسيحية المتحولة عند الفلاشا، يهود الحبشة، وراح يطبقه على الاسلام». (أنظر **مذاهب الاسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت 1973 المرجع ج 2، ص 35).

(47) الشهرستاني، **الملل والنحل**، بهامش **الفصل**... لابن حزم، القاهرة 1321 هـ، ج 2 ص 33.

(48) حول ما بعد هزيمة الحسين في موقعة كربلاء نقرأ هذا التفصيل المؤثر: «وحمل رأس الحسين إلى يزيد بن معاوية، فلما وضع يديه نكث ثناياه - التي كان النبي ﷺ يقبلها - بقضيبه، وحمل إليه بنو الحسين وبناته وسائر نسائه على الأقتاب، فهم بقتل الذكور، فكشف عن عاناتهم ينظر إليهم: هل انبتوا أم لا؟ ثم منّ عليهم». (الأشعري، **مقالات الاسلاميين**، المرجع المذكور، ج 1، ص 151).

التي استمر في ممارستها آل البيت وذريته ضد الخلافة الأموية. ولكي تحتفظ المأساة ليس على قيمتها الأنموذجية فحسب، وإنما كذلك على دورها الاجرائي المتعلق باستثمار الذاكرة والمخيلة، شعرت مختلف الفرق الشيعية بضرورة تحديد الامامة في ذرية علي.

عقيدتان إضافيتان عززتا الارادة الاسماعيلية في معارضة الجهاز السني النظري بمذهب عقائدي متكامل صارم، وهما:

ـ التأكيد على القيامة على حساب الشريعة

هذه العقيدة تستجيب حقاً لمنطق النظام. فالوعي الشيعي وعي شقي من حيث إن له ذاكرة تاريخية غنية بالمآسي والجروح. ومن ثمة تكتسي القيامات الدورية قياساً إلى الزمان قيمة تطهيرية وشفائية تتجلى في إحياء الذاكرة وتنقية التاريخ واسترجاع الحق المهدور. إن إعلان القيامة عند معتدلي الاسماعيلية هو مجرد السعي إلى تجديد الشريعة وإذكاء روحها الوقادة... أما عند الغلاة منهم فإن ذلك الاعلان يصبح عبارة عن نقض الشريعة نفسها وإسقاط الأركان والشعائر. وعلى أي حال، ليس حدوث القيامات قابلاً بالضرورة للتوقع، بما أنها تنتمي إلى ما يمكن تسميته، مع بعض الباحثين، بالسرمديات المؤجلة. ومع ذلك تظل القيامة الحقة مرادفة لنمط معرفة صوفية بالامام، وهي معرفة تتوخى أساساً جوهره وحضوره المعنوي الخفي الذائع وليس قربه الجسدي الظاهر. وبالتالي فالأدغال المُعادية للامام توجد مختبئة في كل مكان وليس بالذات في مكان...

ـ الباطن والاجتهاد في التأمل

حين نقرأ في الكتابات والوصايا الشيعية عموماً الحث على الاجتهاد، فليس معناه سوى الترغيب في التصديق بالأئمة ومعرفة إمام الزمان واتباع أمره، مما يستلزم أيضاً «الاجتهاد في اجتياح أعداء الله»، أي الجهاد، كما ينص على ذلك النعمان قاضي قضاة الفاطميين في مؤلفه **الهمة في آداب اتباع الائمة**. ومن ثمة يكون ما سجله السنيون على الشيعة في هذا الباب حقاً، أي من تحصيل الحاصل. فالروافض بأجمعها، حسب أبي الحسن الأشعري، قالت «بنفي اجتهاد الرأي في الأحكام وإنكاره»[49]. ولربما أحسن دليل على هذا هو ما نقله الشهرستاني عن

(49) الاشعري، **مقالات الاسلاميين**، المرجع المذكور، ج 1، ص 125.

الحسن بن الصباح في النص المذكور آنفاً، كما في هذا النص: «علامة الحق هي الوحدة. وعلامة الباطل هي الكثرة. وإن الوحدة مع التعليم والكثرة مع الرأي. والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الامام. والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم»[50]. هذه الفرق المختلفة هي بالذات المذاهب السنية الثلاثة التي تتبع إما أبا حنيفة، أو مالاً، أو الشافعي. «ولم يكن أحد من هؤلاء ومن تقدمهم من أسلافهم، كما يسجل القاضي النعمان، إلا وهو يقول القول ويرجع عنه إلى غيره حتى مات على ذلك، وفي ذلك دليل على أنه لو عاش لرجع عن كثير مما مات عليه، والعامة الجهال على هذا متمسكون بهم ومقلدون لهم...»[51]. ويسجل إسماعيلي آخر: «فينبغي للمؤمنين المستجيبين لأولياء الله عند استجابتهم له رفض ظاهر هؤلاء المبطلين الذين أقاموه بالقياس والآراء، وابتدعوه بالتكلف والأهواء»[52].

إن سياسة الباطن التي أخذت في الاسماعيلية شكلاً ناضجاً فعالاً كانت تتيح إخضاع النصوص الاسلامية الأصلية لممارسات تأويلية متدفقة بقدر ما هي منظمة ومحكمة الصدور والاعتمال.

حقاً، هناك في السنية تصورات قائمة جاهزة للتأويل، لكنها ترتكز كلها على ظاهر القرآن والسنة ودلالاتهما المباشرة. غير أن الباطنية الاسماعيلية لم تعد تقدر على الاكتفاء بالحدود الضيقة لمورفولوجيا النصوص التأسيسية، ولا بأشكال التأويل السني «المقصرة» الخجولة التي تظهر بالفعل ذات طابع محافظ متقادم حين نقارنها بمسارات التأويل الباطني، الجريئة الصاعقة. بل أكثر من هذا، قام الاسماعيليون، طلباً للمزيد من التمييز، بإخلاء الحقل الموطإ للتأويل المعهود، وذلك قصد التعمق والمناداة بتأويل التأويل. والحال أنهم في هذا الحقل الجديد هم الأسياد والمعلمون بلا منازع، إذ إنه لا أحد يقدر على مسايرتهم من دون أن يتعرض للتوعك أو أن يدخل في مذهبهم.

---

(50) الشهرستاني، **الملل والنحل**، المرجع المذكور، ص 35.

(51) القاضي النعمان، **دعائم الاسلام**، دار المعارف، القاهرة 1963، ص 35؛ أنظر كذلك رسالته «كتاب تربية المؤمنين أو تأويل دعائم الاسلام» في **منتخبات إسماعيلية**، تحقيق عادل العوا، دمشق 1958. وفي هذه المنتخبات نقرأ في ﴿**زهر بدر الحقائق**﴾ لحاتم بن إبراهيم الحامدي: «وأما معاد أهل الظاهر فلا معاد لهم» (ص 174..).

(52) أنظر علي بن محمد الوليد، «جلاء العقول وزبدة الحصول» في **منتخبات إسماعيلية**، المرجع المذكور، ص 43.

إن الحق في التأويل المزدوج الذي أقامه غلاة الباطنية اعتباطاً ليس سوى التعبير عن الانصهار في هويتهم، أي عن أن يكونوا غير مقيدين في مبادراتهم وتفكيرهم. وإن كانوا لا يجدون في نهاية السيرورة التأويلية إلا ما وضعوه في البدء، فلأن الكلمة في النصوص المقروءة لا تأخذ تحت ضغط الصعود التأويلي إلا شكل متن انتقالي عَرضي محكوم عليه بالتلاشي. ونكتفي في هذا الصدد بنموذجين تأويليين قياسيين مشهورين من بين نماذج متعددة:

«والشمس وضحاها (الشمس هي محمد) والقمر إذا تلاها (القمر هو علي)، والنهار إذا جلاها (النهار الحسن والحسين) والليل إذا يغشاها (والليل هو الامويون)»[53].

«والرافضة بأسرها تزعم أن أبا بكر وعمر وعثمان وأبا عبيدة الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار لم يزالوا منافقين في حياة رسول الله، وأنه قد نزل في نفاقهم وعداوتهم لله ورسوله آي كثير منها: **﴿ويوم يعضّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً. يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً﴾** (الفرقان، 27-28)، ومنها **﴿أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمن يمشي سوياً على صراط مستقيم﴾** (الملك، 22)[54].

إن عملية تلقين التأويل الباطني الاسماعيلي قد أخذت شكل جدلية دوغمائية يمكن جمع أطرافها بعبارات هيجيلية:

---

(53) الحلّي، المعبر عن الامامية ومنظرها في فارس، ينعت التأويل السني بالتشويه والتقصير، الخ ويكتب ضده **منهاج الكرامة في معرفة الامامة** (الذي رد عليه ابن تيمية بكتابه **منهاج السنة**...).

(54) انظر كذلك حول هذا الموضوع السيوطي، **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، المطبعة الأدبية، القاهرة 1317 هـ، ج 1، ص 184؛ و**كتاب الانتصار** لابي الحسين الخياط، ط. ألبير نادر، بيروت - 1957، ص 102.

اللحظات الثلاث	المستوى الظاهري	المستوى الباطني	الانقلابات
الشريعة	معرفة : – وضعية – مباشرة – جوهرية – مستقلة عن الذات	معرفة : – عرضية – متوسطة – تابعة للموضوع – ليست في ذاتها	
تأويل الشريعة	– عرضي – يعالج ما ظهر في مضمون النص الصريح	– جوهري – ما به يأتي الشيء إلى الوجود مكتسبا دلالة و«روحانية»	القلب الأول بواسطة التأويل
الحقيقة كنتاج "تأويل المزدوج"	إلقاء معضلة الظاهر والباطن في حقل لا جوهري		
		– الباطن وحده حق لأنه الكل – الكل هو تظاهر العقل العلوي الذي يجسده الامام في الأرض – تعليم قراءة الرموز وحده قادر على فتح أبواب الكل	القلب الثاني كنتيجة ضرورية للتناقضات العويصة بين الظاهر والباطن

ليست اللحظات الثلاث المذكورة وصفاً لطريق إلى حج روحي فحسب، وإنما هي أيضاً تجد ترجمتها السياسية الدينية في السلوكات الشيعية كالدعوة وكالتآمر ضد السنيين والظاهريين الذين لا يجمعون إلا قشور الشريعة والعبادة، هؤلاء الذين يسميهم الاسماعيليون ومفكروهم بالعامة وبالمختلفين والجاهليين المترددين...

* * *

ختاماً، على عكس هنري كوربان الذي يدافع عن استحالة إرجاع الظاهرة الشيعية إلى أي تفسير سياسي اجتماعي، مستعملاً بطريقة أحادية مفاهيم ذاتية واستبطانية (الشعور الشيعي، المعنى الحق، الحقيقة، الدعوة، الخ)، يمكننا أن نؤكد أن المشروع السياسي المتعلق بالاستيلاء على الحكم يفسر إجمالاً فلسفة الشيعية الغنوصية. فالظاهرة الشيعية البدئية بعيداً عن كل تشبه بصفاء «إدراك صوت أو لون»، حسب تعبير كوربان، تتموضع في المكان والزمان وتكشف عن تاريخية أشكال حياتها. إن انتظار رجعة الامام المستور كان هو سبيل المجتمع الشيعي الوحيد للحفاظ على هويته التاريخية، أي على طاقاته التذكرية والاحيائية. ويستمد الانتظار الشيعي قوته واستمراريته من عود المأساة الأصلية الفعلي أو المتخيل ومن شعور تراجيدي بالحياة. وإن كان مشروع الشيعية السياسي لا يفسر الشيعية، فسيستعصي علينا فهم أمرين:

أ ـ لماذا «كانت الروح الباطنية قابلة للتوافق مع تنظيم رسمي للدولة؟» ولم يملك كوربان للرد على هذا الاعتراض إلا جواباً يضر بأطروحاته الذاتوية، وهو القائل: «إن الانتصار السياسي المطبوع بقيام دولة فاطميي القاهرة يظهر أساساً كمفارقة»[55].

ب ـ لماذا لم تلبس الاسماعيلية خرقة الصوفية إلا بعد أن فقدت أراضيها في سوريا، وبعد أن سقطت قلعة ألموت في 654 هـ (1247 م) على يد المغول؟

الواقع الذي يكون قد تيسر رصده خلال هذا الفصل هو ذلك الانتقال من مرحلة إبداع قيمي وفوران فقهي إلى مرحلة إعادة الانتاج والانخراط المذهبي. وهذا الانتقال الذي كان في طور النشوء بعد الشافعي وطيلة القرن الثالث قد اكتمل وظهر ببروز منذ بداية القرن الرابع للهجرة.. حقاً، على الصعيد الداخلي، كان الخطاب التشريعي السني ينتج انغلاقه بنفسه خلال حركة تشكله، لكن ميوله نحو التحجر يمكن تفسيره أيضاً بثقل المؤسسات التي كان يعكسها والتي كان عليه أن

(55) انظر **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، المرجع المذكور ص 43. نفس التوجه المنهجي نجده في كتاب كوربان **في الاسلام الايراني**، جزءان، ط. جاليمار 1971. ونقرأ في توطئته: «ليس هناك حاجة إلى البحث في إخضاع الفلسفة الايرانية الاسلامية إلى جدلية خارجية عنها. لقد بحثنا في فهم تاريخها من الداخل، أي الباطني في الختام». وفي نهاية التوطئة يتلقى القارئ دعوة إلى حجج إيرانية «هي بمثابة حجج الروح، ولكنها تستلزم مغامرة كبرى من الفكر».

يتجسد فيها. وهكذا فإن موهبته الذاتية ما كان لأن يمارسها إلا في الصراع ضد التحولات والاستفزازات الخارجية التي كانت تهدد بانتهاك وحدته واستمراريته. لنلاحظ إذن أن إغلاق باب الاجتهاد ما هو في حقيقة الأمر إلا إغلاق باب الممكن الايديولوجي، كما يمكن القول بأن هذا الاغلاق صادر أصلاً عن خوف لدى السنيين من فقدان هيمنتهم لفائدة تصاعد الفصائل والفرق المنشقة وبالتالي من حدوث اكتساح «الزماني» للشريعة، وتشتت الوحدة الأصلية للعقيدة... وفعلاً كان هذا التصاعد يتمثل أساساً في الثيولوجيا «العقلانية» من جهة، وفي الباطنية الصوفية والشيعية من جهة أخرى. وهما معاً تمثلان في تاريخ الاسلام مغامرتين تجريبيتين في حقل المعنى. فبتحريرهما لبعض طاقات الممكن تمكنتا من رج المناخ الراكد للسنية السائدة، ومن الكشف عن تناقضات حقيقية لا يقدر على إخمادها لحين إلا حد السيف. وهاتان التجربتان اللتان طعمتا المعرفة الاسلامية بعطاءات جديدة قد أثارتا طفرات كيفية، كان عمقها ينم عن أخطار تهدد استقرار ودوام البنى السنية، المجتمعية منها والذهنية.

الفصل الثالث

تركيبات قطاعية

I

الغزالي

بين فكر القطعيات وسياسة الاقطاع

*

«فإن المقصود الذي طلبنا له الامام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولا تتفق الارادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان...».

الغزالي، **فضائح الباطنية**

*

قد يبدو مما سبق من فصول أن صراع الاجتهادات ـ بين من سموا أنفسهم «أهل الحق» وبين من سُموا «أهل الأهواء والبدع» ـ إنما يقوم على أساس معرفي أو إيديولوجي صرف. والحقيقة أن ما يتحكم في تفرق الفرق ويؤججه هو رأساً ضغوط السياسة القائمة وملابساتها، ومن ورائها مجموع المحركات والمواقع الاقتصادية والمجتمعية. وبدون البحث في هذه العوامل يبقى من السهولة بمكان الاكتفاء بالمنظومات الفكرية متعريةً، داخل منطق تضاد ذهني صرف، ثم إقامة موازنات ومفاضلات بينها، قياساً إلى حقيقة تكون عند الباحث مبيتة ومسبقة: العقل أو المثال أو الروح، الخ.

إن مسعانا في هذا الفصل هو أن نشغل تلك الفرضية بخصوص محاولة

إظهار بعض وجوه العلاقة الحميمة بين وثوقية الغزالي وقطعيته وبين تأسيس نظام الاقطاع في زمانه.

* * *

كل النشاطات الفكرية المهيمنة في المحيط العربي الاسلامي للعهد الوسيط تظافرت جهودها لختم العرفان الديني والايديولوجي وإحالته على نظام الاكتفاء الذاتي. أما إضفاء الطابع القطعي عليه فقد بلغ أشده وقمته حين صارت السيطرة السياسية إلى غير العرب الداخلين في الإسلام، من فرس وأتراك. والأتراك على الأخص اعتمدوا ـ لأسباب استراتيجية دينية ـ على الأشكال الوثوقية الايمانية في الاسلام ورفعوها متحمسين إلى أسمى آياتها. وهذه الأشكال كانت سلفاً ممثلة في مختلف فرق الفقهاء والدعاة والمتكلمين الرسميين، الذين يعول عليهم وزير السلاجقة الكبير نظام الملك في كتابه **سياست نامه** لأجل مكافحة الخطر الاسماعيلي... ولا حاجة بنا لأن نؤكد أن ميل العلماء السنيين إلى الالتفاف حول كل حكم قائم ومركزي كان يكبر من سلطة إلى أخرى تعقبها. وحتى الغزالي (مـ 505 هـ/ 1111 م) الذي سجل أن فساد الأمراء والشعب ليس سوى عاقبة لفساد العلماء، لم يفلت من قبضة الحكم الخليفي والسلطاني ومن مناوراته.

وكي تتسنى ملاحظة ظاهرة قولبة العرفان الاسلامي الوثوقية عن كثب قد يكفي أن ننظر في مرفق أضحت فيه بينة واضحة، ألا وهو سياسة التنظيم العسكري طيلة عهود الانتكاسة. وبخصوص هذه المسألة، التي تستحق بمفردها تحليلاً مونوغرافياً مفصلاً، يمكن القول بأن التحام المركب الديني بالرؤية المجتمعية السياسية في الاسلام قد ساهم إلى حد بعيد في ظهور العسكر كقوة سياسية رئيسية وقاهرة.

ويعترف الغزالي بهذا الواقع اعترافاً لا غبار عليه، فهو يقول في حق الجيش: «لا يتمارى متدين في أن الذب عن حوزة الدين والنضال دون بيضته والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على نظام أمور جند الاسلام وعدته ـ أمر ضروري واجب لا بد منه، وأن النظام لا يستمر على الدوام إلا بمترصد يكلأ الخلق بالعين الساهرة». ومن المضاعفات السلبية لضعف الجيش كما يراها الامام أن تصير الأمور شورى (!) ويبقى الناس فوضى»[1].

---

(1) **فضائح الباطنية**، تحقيق ع. بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت 1964 (؟)، ص 171.

ما هو خليق بالتسجيل أن عساكر قرون الانتكاسة، باسم الدفاع عن مبادئ الدين، قد تقوت وفرضت وضعها وامتيازاتها كطبقة دينية مسلحة متميزة. أما التراث الديني التاريخي فقد تفسخ بين أيديها وتحول إلى تعليمات بسيطة وشعارات جامدة وأوامر وتحريمات، فلم تعد عاجزة عن مساعدة تجديدات ثقافية محتملة فحسب، بل صارت تتدخل فعلياً لمقاطعة كل مبادرة في البحث وخنق كل انتفاضة فكرية. وهكذا استطاع الضباط، بفضل تزويج السلطة بالقوة ومستغلين هيمنتهم على الحكم المركزي، أن يختطوا بيسر طرق الامتلاك العقاري وجمع الثروات الهائلة.

إن ظهور هذا الصنف من العسكر في العالم الاسلامي كان معلناً، تحت حكم البويهيين وفي عهد السلاجقة خصوصاً وبصفة أشمل، عن تحول النظام الاقتصادي النقدي القائم على مداخيل بيت المال (التي كان ريعها ينفق بنسبة ما في أداء أجور الجنود وباقي مستخدمي الدولة) إلى نظام إقطاعي عقاري تقتطع بمقتضاه أراضٍ وضيعات لتمنح، مدى الحياة، إلى الضباط الذين يقومون في مقابل ذلك بجعل رجالهم في خدمة الحكم المركزي. وقد كان سبب ذلك التحول راجعاً أساساً إلى تدهور مداخيل الضرائب وسوء الحالة السياسية والمالية. وهذا التحول الكبير هو الذي أرخ له عماد الدين الاصفهاني قائلاً: «وكانت العادة جارية بجباية الأموال من البلاد وصرفها إلى الأجناد، ولم يكن لأحد من قبل إقطاع، فرأى نظام الملك أن الأموال لا تحصل من البلاد لاحتلالها ولا يصح منها ارتفاع لاعتلائها ففرقها على الأجناد إقطاعاً وجعلها لهم حاصلاً وارتفاعاً فتوفرت دواعيهم على عمارتها وعادت في أقصر مدة إلى أحسن حالة من حيلتها»[2]. وهذا بالضبط ما نقرأه على سبيل التنظير العام عند ماكس فيبر (الذي كان أوسع علماً وأفقاً من روبير بوتورش صاحب كتاب **نظام الأسياد والفيودالية**): «يمكن لأداء أجور

(2) انظر **تواريخ آل سلجوق** وهو مشتمل على **كتاب زبدة النصرة ونخبة العصرة** لعماد الدين الاصفهاني، اختصار البنداري، نشره هوتسما، طبعة ليد 1890، المجلد الثاني، ص 80. ولالقاء نظرة سريعة عن دور الجيش إبان عهد انتكاسة العالم الاسلامي، يمكن أن نراجع بالفرنسية كلود كاهين: «العوامل الاقتصادية والاجتماعية في ركود الاسلام الثقافي»، أنظر **النزعة الكلاسيكية والانتكاسة في تاريخ الاسلام**، باريس 1957. أما عن نظام توزيع الأراضي وتأسيس الاقطاع فيمكن الابتداء بالاطلاع على: 1 ـ عصمان توران: «نظام العقار الفلاحي تحت سلاجقة روم»، في **مجلة الدراسات الاسلامية**، 1، 1947 (بالفرنسية)؛ 2 ـ بولياك، **الفيودالية في مصر وسورية وفلسطين ولبنان**، 1000 -1930 (بالانجليزية)، لندن 1939، إلخ.

الجيش القومي ولاحتكار هذا الأخير الذي سيصبح مباحاً أن يؤديا ببعض الضباط وبالجيش نفسه إلى تملك الموارد المالية من بلدان وأشخاص»[3]. وهذا الصنف من الاقطاعية الجبائية الذي عرفه العالم الاسلامي والهند المغولية لم يعد إذن يلزم المقطعين باستثمار الأراضي ودفع ضريبة العشر للدولة، كما هو الحال في إقطاع التمليك، بل حُوِّلَ إلى قانون حق الجند في اغتصاب المحصولات الزراعية أو إخضاع المزارعين للضرائب المباشرة. ولهذا سمى المشروعون هذا الاقطاع الجديد الذي ظهر في القرن الرابع الهجري إقطاع ـ استغلال. وبهذا التعريف فإنه يشكل صورة من صور الاقطاعية العالمية وينضاف إلى تاريخ استغلال الانسان للانسان.

* * *

لكي يتسنى تحليل بعض الآيات الذهنية في الايديولوجيا القطعية التي واكبت ظهور الاقطاعية وطاوعتها إبان العهد السلجوقي، لنا أن ننظر في نصوص أكبر ممثل لهذا العهد والمعبر عن تحولاته وتناقضاته: الغزالي، الامام ـ الحجة.

* * *

الاجتهاد، يقول الغزالي: «هو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة». لحد الآن، التعريف متداول مشهور. ولكن الغزالي يضيف: «صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[4]. الجديد في الطرف الثاني من التعريف يتلخص في كلمة الطلب التي يحسن أن تشرح بعبارة كهاته: التنقيب عن النصوص والمطالبة بها. أما النص في اعتقاد الغزالي فهو اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على أوجه، أهمها: «(الأول) ما أطلقه الشافعي رحمه الله، فإنه سمى الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع. والنص في

(3) ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع** (بالفرنسية)، طبعة بلون، باريس 1971، الجزء الأول، ص 268.

(4) **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة، 1356 هـ/ 1937 م، ج 2، ص 101.

اللغة بمعنى الظهور. تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته. وسمي الكرسي منصة إذ ستظهر عليه العروس، وفي الحديث «كان رسول الله ﷺ إذا وجد فرجة نص». فعلى هذا الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن (...) (الثاني) وهو الأشهر: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً ولا على قرب، ولا على بعد، كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره، فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة إلى معناه نصاً في طرفي الاثبات والنفي، أعني إثبات المسمى ونفي ما لا ينطبق عليه الاسم. فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى، فهو بالاضافة إلى معناه المقطوع به نص، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملاً لكن بالاضافة إلى ثلاثة معانٍ لا إلى معنى واحد»[5].

وقوفاً عند التعريف الثاني الراجح الأشهر، المحدد لطبيعة النص القطعية، يمكن بادئ ذي بدء استخلاص أن المذهب الحنفي لم يعد الآن يمثل في تاريخ الانبناء الايديولوجي والاجتهاد إلا مرحلة وهمية غابرة، إذ إن مفاهيمه «الشخصانية» (رأي، استحسان) ونزعته النقدية الصارمة بإزاء وضع الأحاديث تؤدي حتماً إلى نوع من اللامبالاة حيال النصوص ومركزيتها. وهكذا فهذه المفاهيم التي ينعتها الغزالي بأنها «أصول موهومة»[6] لا تستند إلا إلى «أخبار آحاد»، المفتقرة إلى القرائن، ويستحيل وضعها إلى جانب النص القرآني والسنة والاجماع.

كيف لنا أن نفهم هذا العداء الذي ظهر في المالكية والشافعية وكبر في المدارس الظاهرية بإزاء الذوات الناطقة «الشاذة» والأخبار المنعزلة التي تخلق في دوائر التواترات حالة الشرود والانفصام؟

لا يمكن فهم هذا الموقف إلا كعلامة (إيديولوجية) عن انتكاسة دور الذاتية الفاعلة في حركة المعرفة الدينية وعن نزوع إلى مجو الأفراد(الآحاد) كأفراد، بإخضاع سلوكاتهم الأخلاقية والمعرفية إلى قوانين المماثلة والتوازن.

إذا كنا في عصر الغزالي قد وصلنا إلى مشاهدة ما يشبه تقديس النصوص،

---

(5) **المستصفى**، ج 1، ص 157.

(6) نفس المرجع.

فلأن الانتشار الهائل للأحاديث وجمعها في الكتب «الصحيحة» ما كان ليترك قسطاً لتيهان الذاتية والأحكام الفردية. وهذا التقديس ـ كظاهرة اجتماعية واقعية ـ يمكن للدارس أن يثبت أنه يعكس حقاً لحظة تاريخية في الوعي القومي الاسلامي:

1 ـ إنه يعبر فعلاً لهذا الوعي عن صورة قوته وتماسكه.

2 ـ إن العنف الرمزي المتمثل في سلطة النصوص وتواترها يقوم مقام سلاح فعال لمجابهة مخن الوجود والتقلبات الاجتماعية.

3 ـ إن إرادة توحيد المجتمع ورص بنياته كانت من القوة بحيث لم تعد تقنع بالنصوص الوضعية الأولى، فأصبح حراس العقيدة والذاكرة الجمعية يطلقون العنان لاختلاف أحاديث غير صحيحة، قوبلت بالسكوت ثم حللت بحجة ورع وتقوى أصحابها، ونحتفظ بها مشتتة تحت اسم: أحاديث موضوعة مرسلة أو قدسية[7].

ندرك إذن أن هذا الوعي بالبعد المجتمعي على النمط النصي الكتابي حيث يقصى الرأي والاستحسان[8] لهو التعبير المجرد عن سقوط الاجتهاد الفردي وبالتالي سقوط الفرد نفسه (الواحد، الأحد)، الذي أصبح بفردانيته وخصوصيته عبارة عن كائن مزيف لا عمق له ولا قوام.

هكذا حاول دوماً واضعو النصوص القيام بمماثلات مذهلة وذلك بإمدادها (وإن في اتجاه معاكس أو على الأقل مغاير) بنفس السماكة ونفس القوة الاقناعية التي يتمتع بها الحدث التاريخي. وهكذا انصرف همهم إلى:

ـ تكييف الوجود للمكتوب ـ صحيحاً كان أو محرفاً ..

ـ تقريب الأفراد وخلق المطابقة الأخلاقية بينهم.

---

(7) لم يفت أهل الحديث ـ من يحيى قطان إلى ابن الجوزية والذهبي ـ الاحتجاج ضد ذلك الاستعمال للأحاديث غير الصحيحة موضوعياً. وقد ذهبوا إلى حد إلقاء اللوم على الإمام الغزالي الذي تبنى في **الاحياء** أحاديث ذات إسناد موهوم.

(8) يذهب الغزالي إلى حد اعتبار كل أصناف الاستصلاح التي لم يعبر عنها القرآن أو السنة من «الأصول الموهومة». راجع **المستصفى**، ج 1، ص 139 -144، حيث ينتقد استصلاح المالكيين.

ـ إظهار ذاتية المؤمن وجعله مؤمناً طوال ساعات اليوم[9].

وفي هذه الحالة، لا بد لطلب النصوص أن يتسم بقيمة تعليمية وتربوية: إدماج الفرد في المجموعة ورسم الطريق أمامه إلى الأمكنة العمومية حيث يستطيع أن يقوم بوظيفة المستفتى أو المفتي (كعالم أو قاض) أو الشارح أو المُحدث، أو أن يصعد إلى مقام المجتهد في المذهب، وهذه حالة نادرة جداً. هكذا تظهر أشكال العلاقات الاجتماعية ـ الدينية قائمة على الاستفتاء والفتوى والشرح والنصيحة. أما مرجع هذه العوامل فهو كما سبق أن ذكرنا، إما التسامع أو التواتر.... وبكلمات جامعة، لنا أن نقول بأن النصوص وقد اكتسبت خاصيات العلاقات المتيقظة أصبحت أكثر فأكثر نظاماً للدمج المجتمعي، غرضه تغليف الفرد في ثوب التواترات الشاسع وبالتالي حمايته من المخاوف والحجازات التي قد يثيرها في العالم الخارجي.

لن ندعي أننا أعطينا لمفهوم طلب النصوص عند الغزالي تأويلاً شخصياً. فالقراءة اليقظة لكتاب **المستصفى من علم الأصول** لا تؤدي إلى تأويل مغاير: إن الاجتهاد في الظنيات ليس سوى اجتهاد هامشي يزكي انسداد الاجتهاد ويدعمه.

الاشكال إذن أصبح كالتالي: إذا كان أمر ختم الاجتهاد أمراً واقعاً، فلماذا الاستمرار في التأكيد عليه وجلب الدعائم الاضافية له؟

إن أسباب ذلك تُظهر مرة أخرى أن انقضاء العمل بالاجتهاد لا ترجع فقط إلى العوامل التقنية للتطور الداخلي للفقه، بل تكمن كذلك في التاريخ الفكري والسياسي للعصر. «لفهم الغزالي، يسجل عبد الجليل، يلزم ألا ننسى الظروف السياسية التي وافقت، بشكل مزعج، المنعرجات الحاسمة في حياته والتي كانت مؤثرة في فكره وعمله كما يشهد بذلك المؤرخون وتشهد مؤلفاته نفسها»[10]. ولا ريب أن هذه الملاحظة كانت ذات فضل على البحوث الجديدة حول الغزالي[11].

(9) تلخص تلك النقط المشروع الأساسي لاحياء الغزالي، وما يلزم إضافته هو أن **الاحياء**، هذه الموسوعة الروحية الضخمة، يجمع بين دفتيه مسائل كثيرة متنوعة: المعرفة وعلم الكلام، العبادات والفقه، أعمال البر وأصول الشريعة، الرياضة الصوفية والروحانيات، التجربة الفكرية وعلم المعاد.

(10) عبد الجليل، «حول صدق الغزالي» (بالفرنسية)، في **أمشاج لوي ماسنيون**، دمشق، 1956، ص 37 -72.

(11) نشير بالأخص إلى كتاب فريد جبر بالفرنسية، **مفهوم اليقين عند الغزالي**، «دار نشر جان فران، باريس سنة 1958، و**سياسة الغزالي** لهنري لاوسست، دار كوتنير، باريس 1970.

وقد نكون ميالين إلى تجذيرها مؤكدين أن عصر الغزالي، وقد كان عصر أزمة سياسية واقتصادية كبرى، ما كان لمفكرنا أن يحتفظ فيه بحياة باطنية مستقلة. فحتى في الانعزالات والأزمات الأكثر خصوصية كانت تلاحق الغزالي قضايا زمانه واهتماماته. وكمثال واحد على ذلك ليس من الصدفة في شيء أن تحدث معانقة الغزالي للتصوف شهوراً فقط بعد مقتل نظام الملك في 485 هـ/ 1092 م على يد أحد أعضاء الاسماعليين الحشاشين، وهم الذين «كان الواحد منهم، كما يكتب الاصفهاني، يهجم على كثير وهو يعلم أنه يُقتل فيقتل غيلة. ولم يجد أحد من الملوك في حفظ نفسه منهم حيلة»[12].

تبعاً لروح هذه التسجيلات وإجابة على سؤالنا، نقول إن استمرار الغزالي العملي في إمداد باب الاجتهاد بأسباب الانسداد الاضافية لا يفسره إلا استمرار المخاطر الممثلة في الفرق التاريخية من صوفية وإسماعيلية وفلاسفة[13]. فكنا نرى الامام يحارب على جبهات عدة، معززاً بازدواجية مواقفه، فيهاجم الصوفية كفقيه ويحكم على الفقهاء بمنظار الصوفي[14]. غير أن عداوته الثابتة ـ والشبه المرضية ـ كان يخص بها الفلاسفة والاسماعيليين، فيخصص لهؤلاء كتابه **المستظهري** أو **فضائح الباطنية** ولأولئك **تهافت الفلاسفة** تتقدمه **مقاصد الفلاسفة**. وحتى في

---

(12) عماد الدين الاصفهاني، **زبدة النصرة**، في المرجع المذكور، ص 67. نعلم أن المعارضة الرئيسية للنظام السلجوقي كانت ممثلة في الاسماعيليين، غير أن المعارضين الجدد هم أشد الاسماعيليين تطرفاً وتنظيماً وخطورة. وقد سموا بالحشاشين بسبب تناول «الفدائين» الحشيش قبيل إقدامهم على أعمال الارهاب والاغتيالات السياسية، وعرفهم الصليبيون تحت اسم «قتلة» Assassins وهو تحريف للاسم الأول. أما رئيسهم حسن بن الصباح «شيخ الجبل» الذي عاش حياة تصلح كمادة خصبة لأعمال روائية ومسرحية، فقد استولى على قلعة ألموت الحصينة في شمال فارس سنة 483 هـ / 1090 م، وأصبحت حيه المركزي الذي فلسف فيه مذهبه في الغنوصية الشيعية وفي الاستيلاء على الحكم، ووجه منه ضرباته الارهابية الناجحة ضد الملوك والأمراء وضد رجال الدولة وقوادها. وتجدر الاشارة إلى أن من ضمن ضحاياه اللامعين وزير الدولة السلجوقية نظام الملك... ونعلم كذلك أن الرعب الذي فرضه على الساحة السياسية لذلك العهد لم ينته إلا إبان هجمات المغول في القرن الثالث عشر ميلادي / السابع الهجري.

(13) راجع هنري لاووست، **سياسة الغزالي**، المرجع المذكور، ص 137.

(14) يعطي الفيلسوف الصوفي الأندلسي ابن سبعين (المتوفى 669 هـ / 1270 م) صورة نقدية لاذعة، ولكنها ليست خالية تماماً من الصحة، عن الغزالي: «أما الغزالي فلسان دون تبيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد، مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير. وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت، وفي التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك...»، أنظر **بد العارف**، دار الأندلس، بيروت 1978، ص 144.

كتاب في علم الاصول **المستصفى** تظهر نفس الغريزة العدائية ضد الفارابي، وخصوصاً ابن سينا وضد الاسماعيليين من تعليمية ورافضة. وكل هذا يؤكد ـ إن كان الأمر لا زال يحتاج إلى برهنة ـ إن انتهاء العمل بالاجتهاد (أو قل بالفكر الشخصي الحر نسبياً) لا يمكن تسجيله إلا ضمن علاقات الصراع بين الفرق والفئات الاسلامية لأجل تسيير ومراقبة التراث المعرفي ذي القوام الديني، ومن ثمة امتلاك الحكم الزماني. أما الغزالي، فقد كانت هناك شروط نفسية خاصة وظروف من السيطرة السنية دفعته إلى التحالف مع السنيين وممارسة الكتابة السجالية بطلب من الخليفة العباسي.

وأخيراً، هل نجح الغزالي في فتح أعين المعاصرين على الاجتهاد في الظنيات وحصر مداركهم ومطامحهم في حدود هذا الاجتهاد الهامشي الضيق؟

من الواضح أن الاجابة عن هذا السؤال تستلزم الاستعانة بالصيغة العامة للايديولوجيا الغزالية. وجوابنا الذي هو بالنفي سيكون محاولة لاثبات أسباب خيبة أبي حامد (أو بالأحرى فشله) على مستوى منهجه، ثم من جهة مضمون خطابه وطبيعة مخاطبيه وتكوينهم. ولربما خرجنا، في آخر الأمر، بصورة جلية قد تفيد إيديولوجياً واجتماعياً عن رجلنا الذي يتكلم.

I ـــ الطابعان المؤسسان لمنهج الغزالي

أ ـــ منهج مثالي

ما كان لرجل كالغزالي أن يكون مؤرخ الوقائع. فالفكرة التي كان يملكها أو بالأحرى تملكه، كان يريدها احتجاجاً ضد الواقعة. وشعوراً منه بأن العالم المعاصر له كما يسير مرفوض، وأنه «قد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك»[15]، فإنه لا يكلف نفسه جهداً للاحاطة بالحوادث وتمييزها وترتيبها من أجل فهمها والتعرف على آلياتها، بل بالعكس، كان يعطي الأفضلية للتحليلات الذهنية الخالصة، مازجاً أسلوب التلميحات والتعميمات بحماس المشاكسة. فمتى تعلق الأمر بالباطنية رأيت أبا حامد في **المستظهري** يطلق ذلك النعت، بلا تمييز، على فرق لم تثبت بعد أسباب قرابتها، كالتي تعمل بالنص وبالشريعة والتي تنفيهما. وإلى جانب فاطميي القاهرة وجدنا القرامطة والخرمية والاسماعيلية والسبعية والمحرمة. أما حين تعلق الأمر بحدث ضخم كهجمة الصليبيين على

المسرح الاسلامي واحتلالهم لسوريا وفلسطين، فإن الغزالي قد صمت ولم ينطق بكلمة، إما لأنه قدر أن تهديد الافرنج الآتي من الخارج أهون من خطر الباطنية ولن يلبث أن يمر ويزول، وإما لأنه، مذعور أمام الحدث، قد أصابه الخرس ثم اللامبالاة.

في مقابل هذا كله نقرأ عند الغزالي من حين لآخر أفكاراً مدهشة تدعو إلى الاعتناء بالواقعة ودراستها. فهو مثلاً يقول صراحة بعجز النصوص من قرآن وسنة عن استيعاب الوقائع. «فما من واقعة، كما يحسن القول، إلا وفيها تكليف. والوقائع لا حصر لها، بل هي في الامكان غير متناهية، والنصوص لا تفرض إلا محصورة متناهية، ولا يحيط قط ما لا يناهى بما لا يتناهى»[16]. كما أن الغزالي، في موضع آخر، يؤكد أن من بين شروط المناظرة الأساسية: «أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالباً»[17].

لكن بالرغم من جدة هذه الأفكار ونصاعتها فإنها لا تقلل في شيء من شأن توجه الغزالي المثالي ولا تعوق سيره وجموحه.

ب ـــ منهج بين بين

أزمة الشك عند الغزالي حالة موضوعية لأنها مستبطنة وانعكاس لوضع تاريخي قائم[18]. أما حل هذه الأزمة فهو منسوب إلى الغزالي وإلى قدرته الذاتية في التحكم والصياغة، إنه حل يفترض عقيدة وظيفتها إضعاف توترات الوجود وإعادة إقامة النظام. غير أن اقتصاد البين بين الأخلاقي، المعول عليه في الاجابة عن حالة الشك أو التعطش إلى اليقين، يستر الطبيعة المتفجرة للقضايا القصوى التي يطرحها ذلك الشك؛ فهذا الاقتصاد ليس له مكان وليست له سوى طاقة نضالية ضعيفة في أرضية لا تحيا فوقها القوى الايديولوجية المتصارعة ولا تصير هجومية إلا إذا كانت بالضبط تتبنى اسراتيجيات التطرف وتتجنب الحلول الوسطى وعقلية الاتباع. فالظاهرية المتوسطة أو «الباطنية السنية» ما كان لها أن تهيمن على زمن لا تكون

---

(15) **المنقذ من الضلال**، بيروت 1950، ص 48.

(16) **فضائح الباطنية**، المرجع المذكور ص 88، نجد نفس الفكرة يعبر عنها الشهرستاني في **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز الوكيل، القاهرة 1968، ج 2، ص 4.

(17) **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص 43.

(18) ولا أدل على ذلك من الأعراض الجسمية التي يصفها الغزالي في **المنقذ** ... المرجع المذكور، ص 37.

فيه الحلول الوسطى إلا مؤقتة أو لحظات زائلة في حلقات صراع القوى الايديولوجية المسيسة التي تسعى كل واحدة منها إلى إسقاط الأخرى. إن وسطية الغزالي السياسية، كأي وسطية في حقل العمل السياسي تساوي الدرجة الصفر في الحياة السياسية الواقعية، وخصوصاً عندما تكون هذه الحياة، كالتي عرفها عصر الغزالي، قائمة على أزمات التصدع والتصادم.

كان الغزالي، حين عودته إلى الحياة العامة وإلى التعليم، قد حكم على نفسه، وبطريقة غير مباشرة، بالخيبة لما استهدف فرض الحقوق الوثوقية المنزهة لمبدأ المعجزة والنبوة الشمولي والضروري «منطقياً»، وذلك على محيط فكري تتكاثر فيه أسباب التعدد وشروط الجدل وتتجذر في طبيعته مبادى العلم الوضعي القائم على المشاهدة والاختبار والعلية. وفي **المنقذ من الضلال** فصل كامل مخصص لحقيقة النبوة وحاجة العباد قاطبة إليها، وذلك معارضة لنخبة مفكرة (من فلاسفة وصوفية وأهل التعليم ورجال العلم) تسعى إلى حصرها في نطاق تقول بمعقوليته، وهو نطاق الحكمة والمصلحة العامة. ولقارى كتب ابن سينا وأبي نصر الفارابي أن يقول ـ كما يكتب الغزالي ـ: «لست أفعل هذا تقليداً، ولكني قرأت علم الفلسفة وأدركت حقيقة النبوة وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة، وأن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات، فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في حجر التكليف، وإنما أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها، مستغن فيها عن التقليد»[19]. والمستخلص إذن أن النسائك والتعبدات رياضات وعادات تقويمية تنفع عوام الخلق ولكنها تفقد لزوميتها وضرورتها عند العقول المثقفة. وأناس كهؤلاء يقولون بوجوب التخلص من التقليد والمناهج الفكرية الوثوقية، هل كانوا لينصتوا إلى الغزالي ويتبعوا طريقه وهو الذي ينزع إلى إصلاح حالهم بإعادة تربيتهم في الإطارات الأخلاقية والدينية التقليدية؟ بالطبع لا.

باختصار، إن خيبة **الاحياء** هي في آخر الأمر خيبة العقلنة التقليدية القبلية لواقع تاريخي حاضر متحرك. وحين عجز الغزالي عن الانتصار في إدارة دليل الحقيقة، بمعزل عن تعاليم النبوة، فإنه عاد يطلب عون القوة وأحكام «سلطان متدين

(19) **المنقذ...**، ص 47.

قاهر»[20]، ويقول بوجوب تفضيل الحكم القاهر على حالة الفتنة.

2 ـــ ماذا قال الغزالي ولمن؟

ضمن جهود الغزالي واجتهاداته يحتل **إحياء علوم الدين** مكان الصدارة. غير أن الحكم الخليفي، الذي من شأنه أن يتبنى مشروع الاحياء، يحتضر ويتهاوى... أما قوات السلاطين السلاجقة فيعوزها لنصرة ذلك الاحياء التكوين الديني الصحيح والعقيدة الراسخة الحقة. وشعوراً بهذين الصنفين من العجز المركزي، لم يبق للغزالي كملجأ أخير إلا المؤمن الفرد الذي يطلب منه الامام أن يدخل في حرب الجهاد الأكبر، جهاد النفس، حتى تستسلم للايمان القوي وتعايشه. التسليم والتصديق، التقليد والمجاهدة: هذه هي الكلمات ـ الشعارات التي يضعها الغزالي عنواناً لسلوكات كل مؤمن.

إلى هذا الانسان المتوسط أو الفقير الذي ما عادت تربطه بالمراجع الأصلية إلا أضعف الوشائج وأعتمها، وأضحى في قبضة الحدث والمؤسسات، ينخره الفقر ويستنزفه الخراج والالجاء وتتهدده المصادرات، إلى هذا الانسان المنهار التعب يتوجه الغزالي طالباً منه أن يجاهد في إصلاح نفسه ويعيد إحياء جوارحه لإعداد قيام المدينة الفاضلة وإحضار السلف. وهناك يكمن التناقض الأقصى في إصلاحية الغزالي وفي كل النزعات الاصلاحية اللاحقة؛ فبين هذه التيارات المصلحة وبين الجمهور المحروم من إرث الأنوار وتجليات الحق هوة تاريخية أو سوء تفاهم دائم: الذين أُبعدت أجسادهم، في هذا العالم المنحل وخلال هذا الزمن العصيب، عن نفحات الاله و«شروحه»، فعانت من العياء اليومي بحثاً عن القوت وعاشت العسر وضيق الحال، هؤلاء هم الذين يخاطبهم الاصلاحيون بأحاديث تنهى كل كلماتها عن العصيان والفتنة وتكرر أنه لا أحد يقدر على إصلاح غيره إن لم يبدأ بإصلاح نفسه، إلخ. وباختصار فإصلاح الغزالي يقوم على اعتقادين: التربية الذاتية وواجب طاعة النظام السياسي والديني القائم، حتى وإن كان ظالماً. هذان الاعتقادان ما كان لأن يؤثرا إلا سطحياً على «العوام»، دون أن يقيما صلحاً بينهم وبين حكم يستغلهم ويدفعهم إلى صغائر الحياة اليومية وبؤسها. وبالطبع، نفس الأحاديث في الوعظ يمكن اعتبارها موجهة إلى نخب الأمة. غير أن الغزالي يُظهر

(20) **المنقذ...**، ص 48.

سلفاً حنقه على هذه الأخيرة وخيبته إزاء سلوكاتها وطرق حياتها. وهو القائل: «إن فساد الزمان لا سبب له إلا كثرة أمثال أولئك الفقهاء الذين يأكلون ما يجدزون ولا يميزون بين الحلال والحرام، فتلحظهم أعين الجهال ويستجرئون على المعاصي باستجرائهم كاقتداءاً بهم واقتفاءاً لآثارهم. ولذلك قيل: ما فسدت الملوك إلا بفساد العلماء»[21].

3 ـ من كان المتكلم؟

إقتطاع بعض المقالات الغزالية وترتيبها قد يتيح، من وجهة دينامية، التعرف على الغزالي، المفكر المتكلم.

أثناء فترة عزلة الغزالي الأولى والمديدة (488 ـ 498 هـ) كان ميله إلى التشاؤم والخيبة هو الظاهر والأقوى. فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو من الواجبات الرئيسية في الاسلام، ما عاد من الممكن تحقيقه وفرضه في شروط المجتمع الحالي. وهكذا كتب الغزالي في **الاحياء**: «من جرب الأمر بالمعروف ندم عليه غالباً. فإنه كجدار مائل يريد الانسان أن يقيمه فيوشك أن يسقط عليه، فإذا سقط عليه يقول يا ليتني تركته مائلاً. نعم لو وجد أعواناً أمسكوا الحائط حتى يحكمه بدعامة لاستقام، وأنت اليوم لا تجد الأعوان فدعهم وانج بنفسك»[22]. وفي تعداد فوائد العزلة (وهي الأميل إلى التفضيل بالقياس إلى إدراك ووصف الغزالي لسوء أحوال زمانه) نقرأ استشهادات كهاته: «وفر من الناس فرارك من الأسد لأنك لا تشاهد منهم إلا ما يزيد في حرصك على الدنيا وغفلتك عن الآخرة ويهون عليك المعصية ويضعف رغبتك في الطاعة»[23]. و«كان بعضهم قد لزم الدفاتر والمقابر فقيل له ذلك فقال: لم أر أسلم من وحدة ولا أوعظ من قبر، ولا جليساً أمنع من دفتر»[24]. وبعد انقضاء عشر سنوات من العزلة، ألف الغزالي خلالها **الاحياء**، أتى **المنقذ من الضلال** كتاباً مالت فيه مقالات الغزالي إلى الحماسة والاهتمام بالغير. وبالفعل فقد قرر الغزالي الغودة إلى الحياة العامة ـ

(21) **إحياء علوم الدين**، ج 2، ص 238.

(22) نفس المصدر، ص 229.

(23) نفس المصدر، ص 232.

(24) نفس المصدر، ص 232.

حسب اعترافه ـ دعوة تلقاها من فخر الملك (ابن نظام الملك) كي يستأنف تعليمه في نيسابور. «فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي ملية بكشف هذه الشبهة، حتى كان إفضاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضي في علومهم (وطرقهم) ـ أعني (طرق) الفلاسفة والصوفية والتعليمية والمتوسمين من العلماء ـ انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت، محتوم. فماذا تعنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك؟ ثم قلت في نفسي: «متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة ومصادمة هذه الظلمة، والزمان زمن الفترة، والدور دور الباطل، ولو اشتغلت بدعوة الخلق، عن طرقهم إلى الحق، لعاداك أهل الزمان بأجمعهم، وأنى تقاومهم فكيف تعايشهم، ولا يتم إلا بزمان مساعد، وسلطان متدين قاهر؟ فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللاً بالعجز عن إظهار الحق بالحجة، فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج. فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور، لتدارك هذه الفترة. وبلغ الالزام حداً كان ينتهي، لو أصررت على الخلاف، إلى حد الوحشة. فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف...»[25]. وفي نفس **المنقذ** يذهب الامام إلى القول: «ولكنني أؤمن إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله (العلي العظيم) وأني لم أتحرك، لكنه حركني، وأني لم أعمل، لكنه استعملني»[26].

غير أن هذا الفعل الالهي لم يكن طويل الأمد إذ إن الغزالي عاودته رغبة في الخلوة والعزلة فترك المدينة راجعاً إلى طوس، مسقط رأسه، وذلك كله بعد اغتيال فخر الملك (سنة 500 هـ / 1107 م)، وهو وزير ضعيف المكانة و«صورة بلا معنى»، حسب تعبير عماد الدين الاصفهاني[27]، ما كان يجدر بالغزالي أن يربط مصيره ولا علمه بعهده.

وبعد مقتل فخر الملك اعتزل الغزالي الحياة مرة ثانية وأقام في «خانقاه» كان بيديه ينظف ميضتها، أي أنه مرة أخرى، كما نقرأ عند ابن الجوزي «ترك

(25) **المنقذ**...، المرجع المذكور، ص 48.

(26) نفس المصدر، ص 50.

(27) الاصفهاني، **زبدة النصرة** في نفس المرجع، ص 76.

التدريس والرياسة، ولبس الخام الغليظ، ولازم الصوم، وكان لا يأكل إلا من أجرة النسخ»[28]. «ومات رحمه الله وهو، كما يقول ابن تيمية، منشغل بالبخاري ومسلم»[29].

* * *

أخيراً، ما يمكن تسطيره هو أن طيف الغزالي الذي كان كعملاق يحوم حول العلوم الانسانية لذلك العهد ويستأنس بالحياة الجماعية تارة، ويخلو إلى العزلة طوراً، ذلك الطيف قد كان يحمل في ثناياه تناقضات ماض ثقافي إسلامي ويرسل صورها وآياتها على الشكل التالي:

1 ـ رفض الفلسفة الاغريقية والقبول بفضل المنطق الأرسطي فيها

ففي كتاباته المنطقية يذهب الغزالي إلى الاعتقاد أن الغطاء في حقل الحقيقة لا ينكشف ولا تنقطع المطالبة إلا بالنظم الأرسطي للقياس، وليس بقياس التمثيل الجاري به العمل عند الفقهاء. فالحق ليس أن نقول: النبيذ مسكر فإذن هو حرام، بل الحق هو أن نقول: كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فكل نبيذ حرام... غير أن الغزالي (كغيره عن المعولين على المنطق الأرسطي) لم يتنبه إلى أنه ليس من المنطقي في شيء احتكار «الورقة» الالهية وعرضها حتى في الطبيعيات لمعارضة مبدأ السببية. كما أنه ليس من اليسير انتزاع تقنيات التفكير من الميتافيزيقا التي هي امتداد طبيعي ومجانس لها.

2 ـ التشهير بعلم الكلام والفلسفة مع ممارسة أساليبهما وطرق التخمين فيهما

لنا أن نقرأ في **الاحياء** مثلاً أحكاماً فلسفية جداً كهاته: «وإذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها تحققت أن الحكم عليها مطلقاً بالتفضيل نفياً وإثباتاً خطأ، بل ينبغي أن ينظر إلى الشخص وحاله وإلى الباعث على مخالطته (...) والفرق بين العالم والصوفي في ظاهر العلم يرجع إلى هذا، وهو أن الصوفي لا يتكلم إلا عن حالة فلا جرم أن تختلف أجوبتهم في المسائل، والعالم هو الذي يدرك الحق على ما هو

(28) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، حيدر أباد 1359 هـ، ج 9، ص 169.

(29) ابن تيمة، **الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ) ص 198.

عليه ولا ينظر إلى حال نفسه فيكشف الحق فيه...»[30]. «ونور العلم إذا أشرق أحاط بالكل وكشف الغطاء ورفع الاختلاف»[31].

أما مرد هذا التناقض فإلى كون الغزالي يستعمل ثقافة متعددة الوجوه تارة، ويطوح بها طوراً باسم الدين الخالص والعلم النافع الذي شعاره قولة جميلة للجنيد: «طاحت تلك العبارات، وفنيت تلك الاشارات، وما نفعنا إلا ركيعات ركعناها في جوف الليل».

3 ـ الانضواء في مهمات رسمية والتنديد بالفقهاء المستخدمين

كان الغزالي في خصام شديد مع عصره، إلى حد دفع به إلى استحقاره وامتهانه. فهو يقول: «هكذا ضعف الدين في قرون سالفة، فكيف الظن بزمانك هذا؟ وقد انتهى الأمر إلى أن مظهر الانكار يستهدف لنسبته إلى الجنون، فالأولى أن يشتغل الانسان بنفسه ويسكت»[32]. وما مدح الغزالي المنعزل السكوت إلا لأنه أدرك أن الغلبة هي لسلطان الزمان و«أن تقلد خطر الاجتهاد عظيم» وأمره مستحيل على «كل أهل العصر». وهذا كله لم يمنع تكاثر «علماء السوء» الذين من رذائلهم، كما يعددها صاحب **الاحياء**: «تعظيم الأغنياء والسلاطين والتردد إليهم والأخذ من حرامهم»[33].

لكن الغزالي، بالرغم من تنديده بالفقهاء ومستخدمي الدولة الدينيين، فإنه لم يتورع في نصرة حكام الوقت كالخليفة العباسي المستظهر بالله والوزيرين للدولة السلجوقية نظام الملك وابنه فخر الملك. وقد كان كجندي روحي يتلقى في مقابل نصرته تلك، مرة قبل عزلته المديدة ومرة بعدها، نوعاً من «الاقطاع المعنوي» متمثلاً في كرسي التدريس بنظامية بغداد ثم بنظامية نيسابور. ونعلم أن المدرسة مع السلاجقة، كمركز استقبال وبنية تأطير إيديولوجي، أتت لتلبي حاجة مزدوجة لدى الحكم السلطاني، وهي ضمان سيطرته على الفئات العالمة وبالتالي تصريفها في تأمين استسلام الناس وطاعتهم.

---

(30) إحياء... ج 1، ص 242.

(31) إحياء... ج 1، ص 243.

(32) إحياء... ج 1، ص 79.

(33) إحياء... ج 1، ص 47.

4 ـ التشهير بالباطنية مع تبني سلاحها واستعماله

لعل كتاب **فضائح الباطنية**، الذي وضعه الغزالي، كما أسلفنا، بطلب من الخليفة العباسي المستظهر بالله، من أقوى الكتب تحليلاً للمذهبية ولنشوء آلياتها (كالعداوة والتغليط والانخداع ورفض النسبية، إلخ.). ولو لم يعارض المؤلف الباطنية بالسنية ويتحيز لهذه ضد تلك وللمستظهر بالله ضد الخليفة الفاطمي المستنصر بالله لكان الكتاب من روائع المؤلفات في تاريخ الأفكار ونشوء الوثوقيات.

يمكن التأكيد إذن أن وثوقية الغزالي السنية قد برزت على ضوءِ الوثوقية الشيعية الاسماعيلية وبإيعاز منها. أما جوهر الصراع بين الشيعية والسنية فلم يكن دينياً عقائدياً وحسب، وإنما كان كذلك سياسياً، والسياسة هي «مصطدم تعارض الأهواء [حيث] لا تتفق الارادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد...»[34]. ولم ينج صاحب **فضائح الباطنية** من طبيعة ذلك المصطدم ومما تفرضه من ممارسة للمغالاة في حق الخصم والتشهير الشنيع المصحوب بسوء الطوية. وهذا التوجه واضح في صك الاتهامات الموجهة للباطنية من طرف الغزالي في باب الامامة على سبيل المثال، حيث «المسالك الدالة على إبطال الامامة التي تدعيها الباطنية وترجيح الامامة التي ندعيها أكثر من أن تدخل تحت الحصر». ومن تلك المسالك، كما يذكرها الغزالي بكثير من التعميم والتهافت: «إثباتهم إلهين قديمين، على ما أطبق عليه جميع فرقهم... وإنكارهم الحشر والنشر والجنة والنار...»، ثم عدم تمثيليتهم المتجلية في قلتهم العددية...[35] وتظهر مغالاة الغزالي أيضاً في دعوته إلى تعنيف الباطنية و«قطع دابرهم وتطهير وجه الأرض منهم»، لأنهم في عرفه «مرتدون، لا يحق فيهم الاسترقاق ولا الجزية،وإنما الواجب قتلهم»[36].

كل هذه العداوة المتأصلة عند الغزالي بإزاء الباطنية لم تمنعه من التأثر بأهم مفاهيمهم وممارساتهم، ومنها على وجه التحديد:

---

(34) **فضائح الباطنية**، المرجع المذكور، ص 177.

(35) نفس المرجع، ص 172، وما يليها.

(36) نفس المرجع، الباب الثامن: «في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدم».

ـ مفهوم الامام: وقد لقب الغزالي نفسه بلقب الامام، بل وبالحجة، وهذا اللقب الأخير، الذي أطلق على حسن بن الصباح مثلاً، كان معروفاً في الهرميات الشيعية الروحية. وبين المفهوم الباطني للامام والمفهوم السني ليست هناك فروق في الطبيعة، بل في الدرجة، طالما أن المذهبين يحملان نفس التصور للعوام ولحاجة هؤلاء إلى أئمة ومعلمين...

ـ مفهوم التعليم: وهو عند الغزالي نتيجة حتمية لوعورة الاجتهاد واستحالته، وبالتالي فإنه شرط إمكان تواتر المذهب وإشعاعه...

ـ ممارسة التأويل بتضخيم الأثر السني: أي إن الغزالي، لكي يواجه قوة آلية إنتاج الحديث والتأويل وتأويل التأويل عند الاسماعيلية، كان عليه أن يأخذ بالأحاديث الموضوعة ويستثمرها استثماراً «باطنياً» نفعياً. وهذا ما لم يفهمه كل الذين عابوا عليه تلك الممارسة وعلى رأسهم ابن الجوزي في **إعلام الأحياء بأغلاط الاحياء** وفي **تلبيس ابليس**.

5 ـــ الدفاع عن الحكم السلجوقي مع احتقار العنصر التركي

الظاهر أن الغزالي كان يزدري السلاجقة الأتراك ويرى أنهم كالأكراد وأجلاف العرب تقرب منزلتهم من رتبة البهائم[37]. كما أنه لا يتبين أن الغزالي قد توجه بالثناء والمدح الصريح إلى أي سلطان سلجوقي، سواء كان أولهم طغرل بك أو حفيده ألب أرسلان أو كان ابن هذا الأخير ملكشاه. وفي مقابل هذا نرى الامام الغزالي ـ لربما بسبب أصله الفارسي ـ يعطف على الوزراء الفارسيين ويناصر سياساتهم ويسكت عما فيها يناقض شرائع الاسلام وأخلاقه. وهذا ما حصل بالفعل مع الحامي السياسي للغزالي، نظام الملك، الذي اقترن اسمه بإجراءات وأعمال من أهمها:

- توظيف التركمان في الجيش وإسناد الادارة إلى الفارسيين.
- رفع نظام الاقطاع إلى مقام مؤسسة تديرها الدولة وتنتفع بها[38].

---

(37) **إحياء...** ج 1، ص 83.

(38) أنظر نظام الملك، **سياست نامه**، ترجمه إلى العربية د. محمد العزاوي، ط. دار الثقافة، الفصل الخامس والفصل السابع والثلاثون.

تقريب العلماء السنيين من الحكم وبناء المدارس في الأمصار. (ويقال إن هذا الوزير هو الذي أزال لعن الأشعرية من المنابر وأرجع إليها كامل الاعتبار...).

في كتابات الغزالي لا نجد إلا إنتقاداً واحداً لما قام في تلك الاجراءات على سن سياسة الارتزاق في التنظيم العسكري، فقد نظر الامام بنوع من القلق إلى التجنيد المستمر للأتراك والأكراد ورجال من تركستان وفارس وللمهربة[39]. أما عدا هذا الموقف، فالغزالي لا يقول شيئاً ضد المحسوبية في التركيب الاداري ولا ضد التحيزات المذهبية الدامية القاسية في سياسات الحكام السلاجقة. بل إن الامام يسكت حتى على نظام الاقطاع الذي كان، بخروقاته واستيلائه على أراضي الغير بالالجاء[40] وحتى على أراضي الوقف نفسها، يناقض جوهر التصور الاسلامي للعقار والخدمات الزراعية... والأدهى والأمر أن الغزالي لا يقول شيئاً على الاطلاق ضد الفصل التاسع والعشرين من كتاب نظام الملك **سياست نامه**، وعنوانه: «في ترتيب مجلس الشراب وشروطه»[41]. ألم يطلع الامام الحجة على هذا المؤلف وهو يتقن الفارسية ويكتب بها ويكن لواضعه الولاء والتقدير؟ وعلى افتراض أنه عرف هذا المصنف، فلماذا سكت عما هو فيه مناف لقواعد الاعتقاد وسنن الدين؟

الغالب على الظن أن الغزالي كان بصدد ما ذكرناه يؤثر إغماض عينيه وقراءة اللطيف مع نفسه، لأنه مع المجتمع الشبه الاقطاعي الذي يعيش فيه كان بحاجة أكيدة إلى سلطة سياسة تؤازره وتحميه. ونظام الحماية والخفارة هو، كما نعلم، خاصية من خاصيات مجتمعات الاقطاع.

---

(39) انظر **الاحياء**، المطبعة العثمانية، القاهرة 1933 / 1952، ج 2، ص 20.

(40) عملية الالجاء التي يظهر أنها بدأت مع البويهيين تكمن في دفع صغار الملاكين إلى وضع أراضيهم «في حماية الخليفة أو أحد الأمراء أو الموظفين الكبار بتسجيل تلك الأراضي بأسمائهم في الديوان، وذلك مقابل دفع جزء من الحاصل إلى الحامي». (أنظر عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي**، دار الشرق، بيروت 1974، ص 46 -47).

(41) مما هو وارد في الفصل المذكور من **سياست نامه** ص 157: «السلطان عائل العالم، وأهل العالم جميعاً عياله وعبيده، ويقضي الواجب بألا يحمل إليه الطعام والشراب من دور من هم عياله المتقلبون في نعمته. أما إذا حملوا معهم شرابهم لأن الساقي الخاص يدير عليهم شراباً غير طيب وجب أن يعاقب الساقي ويؤخذ بأن لديه من الخمر طيبها وخبيثها، فلماذا يدير عليهم خبيثها؟ وذلك لكي يزول ذلك العذر».

6 ـــ الدفاع عن مشروعية الخلافة العباسية وهي في حالة تداع وانهيار

الباب التاسع من **فضائح الباطنية** معقود كله لاثبات شرعية الخلافة العباسية مجسدة في شخص «الامام» المستظهر بالله. وإن كان وجوب الامام موضوع اتفاق بين السنية والباطنية، فالنزاع بينهما في التعيين لا في الأصل. فشروط الامامة عند الغزالي ليست بالنص أو التنصيص، كما قالت الشيعة، ولا حتى بالاختيار كما ظنت الخوارج، إذ إن الانتخاب من طرف كافة أهل الحل والعقد «ممتنع متعذر». بل إن تلك الشروط إنما تجتمع في الشوكة والمبايعة ولو من طرف الواحد (والنموذج على ذلك مبايعة عمر لأبي بكر...). أما شرائط صلاح الامام فهي: البلوغ والعقل والحرية والذكورية ونسب قريش وسلامة حاسة السمع والبصر. وصفات الامام المكتسبة: النجدة والكفاية والعلم والورع. (والغزالي يتساهل مع الخليفة في صفة العلم، قائلاً: «وليست رتبة الاجتهاد مما لا بد منه في الامامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف»)[42].

إن دفاع الغزالي، كما هو وارد في هذا الباب التاسع، دفاع يائس مهزوز، بما أنه يرى شروط الامامة وشرائطها وصفاتها مجتمعة في الخليفة المستظهر الورع ـ حسب تصويره ـ والزاهد في عمارة الدنيا والمضرب عنها، والذي كان، كغيره من الخلفاء العباسيين المتأخرين صورة بدون معنى وخليفة بلا سلطة... والغزالي لا يفعل هذا وحسب، وإنما يتولى مهمة تيئيس الناس من كل محاولة لاستبدال الامام حتى وإن أجمعوا عى ذلك، وهو القائل: «إن تقدير اقتدار الخلق على الاستبدال بالامام والتصرف فيه بالخلع والانتقال ـ محال في زماننا، إذ لو أجمع أهل الدهر وتألبوا على أن يصرفوا الوجوه والقلوب عن الحضرة المقدسة المستظهرية لم يجدوا اليها سبيلاً، فيتعين على كافة علماء العصر الفتوى بصحة هذه الامامة وانعقادها بالشرع»[43].

وهكذا كان الغزالي ينهى عن الفتنة، لأنها أشد من القتل، هذا مع العلم أن

(42) **فضائح الباطنية**، ص 191.

(43) نفس المرجع، ص 193.

(44) انظر م. دوفرين، **الشخصية الأصلية**، باريس 1966، ص 203، ومحمد أركون «الوحي، الحقيقة والتاريخ في مؤلفات الغزالي»، في **بحوث حول الفكر الاسلامي**، ط. ميزونوف، باريس 1973، ص 223.

الفتن أو التمردات ـ كما يشهد مؤرخو الأنظمة الاقطاعية والشبه الاقطاعية ـ هي من العواقب اللازمة لتصدع السلطة السياسية وتفسخها....

* * *

ختاماً، لنا أن نؤكد أن مجمل تلك التناقضات التي فحصناها يمكن تفسيرها في إطار الشبكة التي وضعها ميكل دوفرين بهذه العبارات:

الشخصية الفردية ← → الشخصية الأصلية ← → المجتمع

وتعتبر السهوم الموجهة في كلا الاتجاهين عن الوظيفة الوسيطية للشخصية الأصلية وتلمح إلى التدرج الذي يلزم مراعاته لتبيان أن «كل إنسان هو من بعض الوجوه 1ـ كجميع الناس، 2 ـ كبعضهم، 3 ـ كلا أحد»[44].

إن ركزنا على الشخصية الأصلية كمحور للتفاعلات الفردية والمجتمعية وكترجمة عن التشكيلات أو الانتماءات «البعضية» أو الطبقية، قلنا في شأن الغزالي إن فكره تعبير ناضج متطور عن ظاهرة الايديولوجية السلجوقية الصاعدة المعززة بالبيروقراطية الفارسية. فقد كان لا بد للسلاجقة أن يعولوا على رجل قطب كالغزالي، وهم الذين اختاروا المذهب السني خطاً إيديولوجياً حتى يضفوا صفة المشروعية على حكمهم الذي فرضوه كرد فعل على الامارة البويهية الشيعية الامامية القائمة قبلهم وحتى يواجهوا فاطميي مصر وسوريا بسلاح حاد متميز. والحكم السلجوقي، بتوظيفه السياسي للدين لم يكن اسثناءاً بل تأكيداً لاحدى المكونات التي تعرف الاقطاع الشرقي أو المجتمعات التي يسميها المؤرخون اليوم بالهدرولية. وكارل ويتفوجل بالمثال يكتب عن تلك المكونة: «بخلاف المجتمع الأوروبي الاقطاعي حيث لا تربط جل القادة العسكريين (الأعيان الاقطاعيين) بملوكهم إلا علاقة رخوة وعقود، وحيث الدين المهيمن مستقل عن الحكم الزمني، بخلاف ذلك كان جيش المجتمع الهدرولي جزءاً لا يتجزأ من البيروقراطية الفلاحية المنظمة وكان الدين المسيطر شديد الالتصاق بالدولة. وهذا التجمع الهائل للوظائف الحيوية هو الذي أعطى للحكم الهدرولي سلطته الاستبدادية (المطلقة) الحقة»[45].

بالطبع، لم يكن الغزالي بمثابة الأداة المسخرة الطيعة بين أيدي حكام

---

(45) أنظر **الاستبدادية الشرقية** (الترجمة الفرنسية) دار مينوي، باريس 1964، ص 165.

العصر، بل كان، بفضل فكره القلق والميال إلى النسق والقطعيات، يستقل عند الحاجة، ويعصم نفسه بالخلوة والتصوف عن الدنيا والطلبات السياسية المباشرة الملحة. ولذلك اتسمت مسيرته الفكرية بتناقضات وازدواجيات يحيل معظمها إلى طبائع العقل الاسلامي الوسيط، التي لا زال القسط غير اليسير من صورها وآياتها في حالة ذيوع واسترسال.

II

في التنظير للنص القطعي

«إنه عليه السلام لا يقول إلا الحق وإن كلامه كله على ظاهره إلا أن يأتي نص بأن هذا النص ليس على ظاهره فنسمع ونطيع أو يقوم بذلك برهان من ضرورة حس وأول عقل فنعلم أن عليه السلام إنما أراد ما قد قام بصحته البرهان ولا يجوز غير ذلك...».

ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل.**

لا يعنينا هنا النص كمنظومة تقوم على الوحدات اللسانية الصرفة والنظم الجملي. بل يعنينا النص على مستوى ما يعتمل فيه من لغة ثانية ذات طاقة تضمينية أو دلالية. النص بهذا المعنى «الثاني» مليء كله بالتاريخ وبشتى عمليات الافسال والتوضيب، حيث تترك الذات المتحدثة آثارها وتوقيعات تصوراتها وتملكاتها للواقع والدلالة. التأويل، كل تأويل، وإن ادعى تقمص النص الأول ومعناه القطعي لا يتكلم أبداً الشيء نفسه، بل عن الشيء وفي دوائره الدلالية المحتملة. كل تأويل قام على زعم قطعي إن هو إذن إلا اقطاع أو فعل تحويل يمليه أو يدفع إليه التاريخ كنص مفتوح على الضرورة والمصلحة الوقتية، وعلى التخيلات والعقلنات الايديولوجية.

بهذا المفهوم للنص وعلى ضوئه يمكن إعادة النظر في بعض النصوص الدينية الاسلامية ذات النزوع القطعي والبعد الأحادي.

* * *

I ــــ في النص الظاهري

أما الظاهرية التي مهد لها داود بن خلف الاصفهاني (مـ 270 هـ/ 884 م) فقد عرفت مع مؤسسها وأبرز ممثليها ابن حزم القرطبي (مـ 456 هـ/ 1064 م) عهد

انتعاش وقوة لم يستمر بعده، إذ إنها صارت تدريجياً إلى الاندثار.

يمكن تلخيص حكم ابن حزم على نظريات الاجتهاد السابقة عليه كالتالي: إنها قصص مزايدات وتضخمات خطابية وخروقات للنصوص.

إن ابن حزم، هذا المجادل الوثوقي، ينصب نفسه قاضياً يصف المجتهدين ويقيّم مواقفهم من النصوص المنزلة ويصوغ نظرية في الأجور والعقوبات تقوم على فرضيات ثابتة:

- إن اتباع النصوص لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الحق؛
- والحال أن الحق لا يحتمل التنوع ولا التبعية بإزاء تصور فقهي ما أو شخص بذاته؛
- وإذن فمعرفة النصوص توجب اتباعها.

وتترتب على هذه المقدمات القياسية عواقب سلبية هي:

- الخطأ أن نجهل النصوص أو أن نسيء معرفتها، لكنه خطأ يغتفر.
- إن من عرف النصوص وتمادى في ضلالته فقد اقترف الكبيرة.
- كل من قدم الظن على اليقين القطعي فهو آثم.

وهذه التخمينات لابن حزم حول الاجتهاد تشكل حلقة قد تكون منطقية أو مفرغة حسب قبولنا أو رفضنا مقدمتها البديهية القائلة: إن موضوعية النصوص المنزلة لا تقبل الطعن ولا الارتياب... وقد لا نفهم هذه المقدمة كما ينبغي إن نحن فصلناها عن أصلها المذهبي المتمثل في الظاهرية.

تنزع الظاهرية إلى أن تكون منهج قراءة وفهم للنصوص، وتهتم بتخليص الاجتهاد من كوابيس الباطن وصهره في المعنى الحرفي الظاهر للنص. وهذا المعنى ليس ميسوراً ولا رهن إشارتنا، بل قل إننا نظل دون الظاهر حتى عندما نغوص في متاهات الباطنية المصطنعة اللامتناهية. إن جمع النصوص وانتقاءها يخضع، كما الشأن في المذاهب الأخرى، لأوليات المذهب الظاهري واختياراته الكبرى. والظاهرية التي كانت قبل ابن حزم مشتتة أخذت الآن تنظم نفسها لتحتل موقعاً محصناً في علاقات القوى القائمة، وذلك بتثبيت جوهرها في الأصول الراسخة بمعزل عن كل التسربات والوساطات الذاتية. ومن ثمة نشأ إبطالها للرأي والاستحسان وللقياس وحتى للاجماع.

بدءاً من داود بن خلف نفسه كان الحديث وإن ضعف يقدم على الرأي. وهكذا فمن الأكيد أن النفور من الرأي واصطناع تجنبه قد أدى إلى تنشيط عمل وضع الأحاديث وانتحالها وإلى ممارسة شتى أنواع التستر وراءها.

إن ابن حزم يظل وفياً لنفسه حتى وإن كان لا يقيم نظامه إلا على رمال متحركة. لذا فالقياس عنده ليس هناك ما يبرر وضعه أو يعزز دوره. ذلك أن «الكتاب» بمعناه الحرفي لا يأمر بتاتاً بإعماله ولا باعتماده كمنهج تكون له صفات الوساطة، التي من طبيعتها أن تأتي بتباعد بإزاء النص وتيسر بالتالي سبل الضلالات.

إن الافتراض الذي يتضمنه مبدأ القياس يلحق في الحقيقة طعناً بليغاً بالحضور المهيمن لله وبعلمه. وفعلاً، فالقياس يمارسه أنصاره هناك حيث يغيب النص أو تقل فعاليته في استنباط الأحكام. ويكتب ابن حزم بهذا الصدد: «ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى، ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا أجمع الناس عليها، قالوا: فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن، أو في سنة رسول الله ﷺ، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والاجماع. فالقياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة الي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس، وهم جميع أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين»[1].

أليس من قبيل الجحود و«التمويه بكلام الله»، حسب تعبير ابن حزم، أن نقول بغياب العقل الالهي أو بحضوره المتقطع وندلل على ذلك بشهادة النص نفسه؟!

هذا من حيث المبدأ، أما من حيث الوظيفة فإن القياس الفقهي، سواء عمل بالشبه أو أجرى العلة في المعلول، ليس سوى «تحكم ضعيف» و«سفسطة» لأنه

(1) ابن حزم، **الاحكام في أصول الأحكام**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980، ج 7، ص 53.

«دعوى بلا برهان» يقوم على الاستقراء الناقص «المذموم» الذي لا يفيد العلم بالكل ولا بجزئياته. ودليل ابن حزم على فساد قياس الشبه هو كما يقول: «لِمَ كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم؟ فيجب على هذا أن لا نحكم الشيئين أصلاً بحكم واحد لأجل اختلافهما في صفة ما»[2]. أما قياس العلة في عرف ابن حزم، وإن كان يصح في الطبيعيات، فإنه في الشرعيات لغو وتلبيس طالما أنه «ليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط»[3]. بهذا التصور يعارض ابن حزم نظرة الفلاسفة والمتكلمين القائلين بعلاقات التجانس والتكامل بين النقل والعقل، وذلك حتى يتسنى له أن يحصر العلل في ذات النصوص وتحت سلطتها، وبالتالي أن يفرض سلوك المصادقة والتصديق على العقل، الذي ليس فيه «ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر...». وأما الاستدلال بالشاهد على الغائب فهو بدوره في منطق ابن حزم مبدأ لاغٍ ولا يفيد العلم، وذلك لأن: «الغائب على الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق»[4].

- إبطال الاجماع

نفس التفكير نقرأه عند ابن حزم في موضوع الاجماع، حيث «أصناف الحمق - حسب تعبيره - أكثر من أصناف التمر»[5]: «اخبرونا عما جوزتم من الاجماع - بعد رسول الله ﷺ على غير نص - هل يخلو من أربعة أوجه لا خامس لها؟: إما أن يجمعوا على تحريم شيء مات رسول الله ﷺ ولم يحرمه، أو على تحليل شيء مات رسول الله ﷺ وقد حرمه، أو على إيجاب فرض مات رسول الله ﷺ ولم يوجبه، أو على إسقاط فرض مات رسول الله ﷺ وقد أوجبه، وكل هذه الوجوه كفر مجرد، وإحداث دين بدل دين الاسلام»[6]. «فاعلموا رحمكم الله أن

---

(2) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**... تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1959، ص 173.

(3) نفس المرجع، ص 169.

(4) نفس المرجع، ص 166.

(5) **الاحكام**، ج 4، ص 146. حول مواقف ابن حزم من الاجماع، أنظر في نفس الجزء الباب الثاني والعشرين.

(6) **الاحكام**، ج 8، ص 139 -140.

من اتبع نص القرآن، وما أسند من طريق الثقات إلى رسول الله ﷺ فقد اتبع الاجماع يقيناً»[7].

هذا المقطع الصريح حول مسألة الاجماع يغنينا عن كل شرح وتفسير، إذ إنه يعبر عند ابن حزم عن حكم لا رجعة فيه ولا يستثني أي شكل من الاجماع خارج النص وإن تعلق الأمر بإجماع المدينة في المالكية الذي يعتبره مجرد تعصب و«أحموقة».

* * *

«الظاهرية عند ابن حزم، كما يسجل أرنالديز، هي أكثر من منهج لقراءة النصوص»[8]. بل يمكننا أن نذهب أبعد من هذا فنقول بأنها بالمعنى الدقيق لا تؤسس منهجاً لأنها بالضبط نفي لكل منهج[9]، أو إن شئنا: الظاهرية، كمنهج أو كتقنية، تذوب في قوامها الايديولوجي والماورائي.

ما هي إذن الدعائم المذهبية للظاهرية الحزمية؟

ـ إن الله علم آدم الأسماء كلها.

ـ إن القرآن نزل بلغة عربية، كتاباً محكماً مبيناً[10].

---

(7) **الأحكام**، نفس الجزء، ص 128.

(8) ر. أرنالديز، **النحو والالهيات عند ابن حزم القرطبي**، باريس، 1956، ص 317.

(9) نفور ابن حزم من المنهج لا يستجيب في الحقيقة إلا إلى سعيه نحو إنهاء التسرب الانساني، وإن تسلح بالآيات، في الكتاب المنزل. **ففي الاحكام** فصول كاملة خصصها لابطال كل مناهج وأصول الفقه. راجع الباب الخامس والثلاثين: «في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي وإبطال كل ذلك»، ج 6 (ص 16 -59)، والباب الثامن والثلاثين «في إبطال القياس في أحكام الدين»، ج 7، (ص 53 -204)، ج 8 (ص 2 -76، الخ).

(10) إذا ما استطاع أي نقد جذري أن يقوض هاتين المقدمتين فإنه سينال من الظاهرية كلها. لنسجل، على سبيل المقارنة والاستخلاص، تشابه ما يقوله فوكو عن العرفان الغربي في القرن السابع عشر الخاضع لأنماط المماثلة الأربعة كمبادئ للبحث عن المعنى: المناسبة والمحاكاة والقياس والتعاطف: «لقد صار من طبيعة الحديث أن يكون مكتوباً. فرنّات الصوت لا تجسد إلا ترجمته الانتقالية والضعيفة. إن ما وضعه الله في العالم هو كلمات مكتوبة، وآدم حين سمى الحيوانات بأسمائها الأولى لم يقم إلا بقراءة تلك العلامات المرئية الصامتة، والقانون وكِّلَ إلى اللوح لا إلى ذاكرة الإنسان، ومن ثمة فالكلمة الحق لا يلزم العثور عليها إلا في كتاب...» **الكلمات والأشياء**، ط. جاليمار، باريس 1966، ص 53).

القضية إذن تكمن في الدفاع عن التحكم الالهي وعن جدارة القرآن والسنة المطلقة. ولهذا الغرض عبأ ابن حزم بشيء من التوفيق كل البنيات اللاتاريخية المتوفرة لديه: فقه اللغة وفلسفة النفس والمنطق والميتافيزيقا. أما التاريخ فإن مؤلفنا لا يرجع إليه إلا لكي يستخدمه سلبياً. وبتعبير آخر، لا تقوم موضوعية النصوص المعلنة إلا مع إرجاع التراكم التاريخي إلى ذاتية شقية متناثرة، فيظل المجال مفتوحاً لارجاع الفكر الاسلامي إلى اللغة العربية التي يعبر الوحي عن سلطانها ودلالتها الحميمة. والحال أن اللغة العربية والوحي الاسلامي بنيتان متعاليتان يلزم تنزيههما عن كل الصراعات الفرقية والقلاقل التاريخية.

إن الرجوع الساذج إلى الظاهر ـ الذي ليس مجرد قشرة أو غلاف خارجي ـ عمل شاق ومضنٍ. ذلك أن الأمر يتعلق بإعادة تركيب شريحة اللغة العربية من خلال سماكتها ومتنها وبواسطة بيانها وبلاغتها، كما أنه يكمن في الاقامة فيها بعيداً عن كل اعتبار للفواصل الزمانية بيننا وبينها.

يتوجب إذن على المجتهد أن يستفيد دوماً من هذه الحكمة: إن كان التاريخ يمر ويفوت، فإن النصوص، على العكس، تبقى ثابتة مستقرة. فلنرجع إليها إن كنا نبغي الاتيان بالحق ومعرفته، بعيداً عن «الثنايا الأشبه» و«المضايق القشبة».

إلا أن الالغاء الكلي للتاريخ عند ابن حزم ليست له أي صفة منهجية بحثية، بل إنه عقيدة تدعم كل محاولة في التفسير الظاهري، وتكشف عن إجرائية في دحض الملكات «المرضية» والأهواء وأوهام الحساسية. وحتى النية، التي هي علامة المبادرة الفردية واستيعاب التعاليم الالهية، فإن ابن حزم يشيئها ويحددها كفعل الله فينا[11].

* * *

يمكننا الآن أن نستخلص أن الظهور التاريخي للظاهرية، الذي كان متوقعاً على كل حال، يقدم البراهين الاضافية بخصوص أسبقية العوامل التاريخية لانسداد باب الاجتهاد على العوامل «التقنية» المتعلقة بالتطور الداخلي للفقه. فعند ابن حنبل كما عند ابن حزم تجد العوامل الأولى ما يؤكدها ويزكيها، وقد فحصنا أهمها عند ابن حنبل. أما عند ابن حزم فيمكن المصادقة على أن مشروعه الفكري قد أتى في الوقت المناسب ليعزز نزوع الدولة الأموية في الأندلس إلى تحصين موقعها ضد

(11) **كتاب المحلى**، ط. دمشق 1347 هـ. ج 1، المسألة 111.

الدولة الفاطمية في مصر والدولة العباسية في بغداد. وقد تم لها ذلك التحصين سياسياً على يد ثامن الأمراء الأمويين عبد الرحمان الثالث الذي أخذ لنفسه لقب الخلافة باسم عبد الرحمن الناصر سنة 316 هـ، كما تم ذلك أيضاً على يد الخليفة المستنصر الذي كان بمثابة مأمون الدولة الأموية في قرطبة... أما تحصين هذه الدولة على الصعيد الديني والمذهبي فقد كان بالذات من أبرز وجوهه ومشيديه ابن حزم القرطبي الذي ناهض الباطنية فالحكم الشيعي، كما عارض المذاهب، أي الأساس الشرعي الذي تقوم عليه الدولة العباسية.

* * *

II ـــ عن نص الحنبلية الجديدة

بدفاعه عن «الاجتهاد في الظن»، كان الغزالي يسعى إلى الحفاظ على حيز من قدرات المسلم الذاتية في مجال المبادرة والانخراط. وإذا كان مشروعه قد انتهى إلى الفشل فلأن إمكانات المسلم الخلاقة أخذت في الانخفاض، متأثرة بتصورات صادقة لسلفيين مرموقين، كان ابن تيمية (مـ 728 هـ / 1328 م) يحتل بينهم مكاناً شرفياً. فمعه كان العالم الاسلامي يعيش ليله المعتم الطويل، حيث الأبقار، حسب تعبير لهيجل، تبدو كلها سوداء.

منذ بداياته، كان على الاسلام أن يواجه ثقافات غير العرب المسلمين، وذلك بالسعي إلى تنقيحها وتوطيدها قصد تجريد حامليها من كل نعرة قومية أو إرادة في الهيمنة. إلا أن هذه المهمة كانت من الصعوبة بمكان، بل قد تبدت مستحيلة لما اصطدمت بحركات شعوبية ذات مطالب وطموحات تمتّ كلها إلى ترقياتها الاقتصادية وتميل بالتالي إلى أن تحدث في علاقات الانتاج القائمة تغييراً يستمد مشروعيته من مشاريع إصلاح دينية. وبما أن الاسلام الأصلي يرفض أن يكون الملكية الخاصة لأي من القوميات المتواجدة، فإنه سيكون مطية المعركة لدى تلك الحركات، وسيليق من غير ميز حتى لأقوام أتوا يغزون أراضيه ويحتلون مدنه بالنهب وحد السيف.

إن اكتساح «التاريخي» قد كان من مظاهره البارزة غزوات «برابرة» آسيا الوسطى المتلاحقة والممارسات الاستقلالية في الشرق والغرب الاسلاميين، وكذلك الحروب الصليبية. ويلخص ابن الأثير هذه الأحداث قائلاً: «ولقد بلي الاسلام و لمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم: منها هؤلاء

التتر الذين أقبلوا من المشرق، ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها. ومنها خروج الفرنج من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر، وملكهم ثغر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها، لولا لطف الله ـ تعالى ـ ونصره عليهم. ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق...»[12].

كل هذه الهزات التاريخية الضخمة قد دفعت بالقوى الايديولوجية التقليدية إلى إنطواء دفاعي على قواعدها المذهبية البدئية... ومن هنا كان على الحنبلية القديمة أن تتجدد وأن تتجذر أكثر. وابن تيمية كان ألمع معبر عن هذه الحنبلية ـ الجديدة التي عرفت أطول وأخصب حقبها بعد نسف بغداد من طرف جيوش هولاكو حفيد جنكيز خان، أي في عهد العبيد المتوجين، مماليك مصر وسوريا[13].

إن كتابات ابن تيمية هي بمثابة انفجارات تطهيرية ضد الأجسام الأجنبية المتسلطة بطرق متزايدة العنف والاثارة. ولذا ما كان له أن يثق بصدق دخول المغول في الاسلام. فهذا الدخول عنده ليس سوى حيلة سياسية أو ذريعة لتسيير التسرب الامتلاكي داخل جسم الأمة المريض المتفكك. إن المغول ومن شابههم لم يفتأوا يمثلون في نظر ابن تيمية التجسيد الحي لنفي الاسلام والصورة النموذجية للهمجية وفساد الزمان. فهذا الامام ينتمي بحق لهؤلاء المسلمين السنيين الذين عاشوا هوس اتقاء الأجنبي[14]، ووضعوا صيغاً إيديولوجية وعملية لرجوع الهيمنة العربية وإعادة السلطة الروحية للسلف.

لم يكن العالم الاسلامي يظهر لابن تيمية إلا كمحيط سياسي مهتز ومعتم. فقبل خمس سنوات عن ميلاده أصبحت الخلافة العباسية، رمز الوحدة الاسلامية،

---

(12) ابن الأثير، **كتاب الكامل في التاريخ**، مطبعة أحمد الحلبي، القاهرة، ج 12، ص 138.

(13) انظر هـ. لاووست «الحنبلية تحت المماليك البحرية» في **مجلة الدراسات الاسلامية (R.E.I)**، ج 28، سنة 1960.

(14) كتعبير عن التمذهب السني الصارم، لم تتهاون كتابات ابن تيمية في وضع المسيحيين والشيعة إلى جانب المغول ثم فضح علاقاتهم الحسنة كتآمر على الاسلام. وقد كان حنقه على أعداء الدين يشمل كل الفرق الداخلية ذات النزوع الاستقلالي. ونعرف في هذا الصدد كتابه **منهاج السنة** الذي عارض به **منهاج الكرامة** للحلي داعية مغول فارس والعراق المتبنين للتشيع الامامي. كما نعرف فتواه ضد نصيريي شمال طرابلس الذين اعتبرهم أكثر كفراً من اليهود والنصارى.

في حكم الذكرى. وفعلاً، منذ قيام البويهيين في 334 هـ / 945 م حتى احتلال المغول لبغداد في 656 هـ/ 1258 م لم تكن تلك الخلافة إلا مؤسسة هزيلة فاقدة لكل قوة وسلطة. وظهر بالالي أن انتقال الحكم إلى أيدي غير القرشيين وغير العرب قد أصبح أمراً واقعاً لا رجعة فيه. ولذا فليس من المستغرب أن تقطع سياسة ابن تيمية الصلة مع وهم الخلافة وخرافة العصمة والاسخلاف.

إذا كانت هذه الحقائق والوقائع الجديدة قد أفقدت ابن تيمية آماله في القدرة الاصلاحية للحكم السياسي، فإنه لم يضع سلاحه بل أخذ يناضل ويصدر الفتاوى الصارمة ضد قداسة الأولياء وزيارة القبور وفي مسألة الطلاق، بحيث قادته إلى السجن ثلاث مرات، بإيعاز أو مباركة الأوساط الشافعية وحتى الشاذلية، وتوفي سجيناً بقلعة دمشق بعد أن جرد منه الحبر والأوراق. وقد كانت لابن تيمية على صعيد المقالة مواقف حادة نادرة الجرأة، أهمها:

ـــ ضد التأويل كمنهج للتشكل المذهبي

حتى الحنبلي السوري (مـ 620 هـ/ 1223 م) المعروف بتفتحه الفكري النسبي والذي لم يكن يتردد في الابتعاد عن مذهبه حول بعض القضايا، فإن تصوره للاجتهاد، مهما قيل عنه، ليست له هو بدوره أبواب ولا نوافذ؛ إنه يشكل في الحقيقة دائرة تعمل فيها قوى الجماعة والاجماع وشروط المجتهد الصعبة جداً على إنهاء الاجتهاد وإضعاف متنه وانتشاره. لنلخص ذلك التصور في نقطتين: أ ـ القياس وثيق الارتباط بالاجماع؛ ب ـ يعرف مفكرنا الحنبلي القياس على أنه البحث عن معنى النص، وباللزوم، ذلك المعنى الذي أفصح عنه الرسول نفسه. والنتيجة هي أن تأصيل الفقه عنده يقوم على الاجتهاد في سياق الاجماع، أو كما يسجل ر. دانييل: «قد لاحظنا الجمع الذي يقيمه موفق الدين بن قدامة بين حدي الاجتهاد والاجماع. وبالفعل، لكي يكون المرء مجتهداً أو لكي يدخل في الاجماع، فالشروط مماثلة وهي هي»[15]

كل هذا يعني أن الاجتهاد لم يعد إلا وهماً وخدعة وأن كل نظرية حوله عند

---

(15) ر. دانييل: «الاجتهاد عند موفق الدين بن قدامة» **مجلة الدراسات الاسلامية**، 1963، ج 31، ص 38. وأنظر أيضاً هـ. لاووست **مختصر فقه ابن قدامة**، بيروت 1950، المقدمة (ص 36) للترجمة الفرنسية لكتاب **العمدة**.

الحنابلة ليست سوى نزوع إلى اتقائه والعدول عنه، حتى يتسنى تخليص الممارسة والفعل من النظرية والتأويل واستبانة الطريق للعمل السياسي المباشر القائم على «مطلق» النصوص القطعية.

أما ابن تيمية، مجدد الحنبلية، فهو لا يحيد عن هذا التوجه، بل إنه يعمقه ويرسي مجراه، إذ إنه في إحدى **الرسائل الكبرى** يؤكد أن وظيفة التأويل إن هي إلا «تحريف الكلام عن مواضعه». ويكتب عن المؤولين قائلاً: «وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية، يتأولون للأخبار والأوامر، وما بين صابئة وفلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله، وعن اليوم الآخر وحتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة، يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر وفي آيات القدر، ويتأولون آيات الصفات (...). وأما التأويل في لفظ السلف، فله معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً (...). والمعنى الثاني في لفظ السلف، (...) فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح، والايضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي»[16]. إلا أن اتجاه ابن تيمية فيكمن في إيثار المعنى الثاني، أي المعنى الملازم والقائل: «فحقيقته ذاته» والكيف، حسب تعبير مالك، مجهول.

من البديهي أن التأويل في هذه الحالة يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تعود تقتصر إلا على إرجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة[17] ومعناها الأول (ومن هنا، حسب هذا التصور، أتى اشتقاق «تأويل»!). ولنا بالتالي أن نتوقع طي هذا التصور مآل بعض المفاهيم الرئيسية في المنطق الأرسطي، ومنها على وجه الخصوص:

أ ـ مفهوم الحد الذي أصبح عند ابن تيمية مجرد قضية خبرية له دلالة

---

(16) ابن تيمية **مجموع الرسائل الكبرى**، «رسالة الاكليل في المتشابه»، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1972، ج 1 ص 17 -18.

(17) المبدأ الحنبلي المفضل يقول: «لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشرك في قلوبكم».

كدلالة الاسم أو أدنى، ولا يعدو أن يكون محض وضع أو اصطلاح لا قدرة له في الاحاطة علماً بجميع الصفات للمحدود. فبما أن الأمر على هذا النحو وأن الماهيات إن هي إلا اختراعات ذهنية، فإنه يحسن الاكتفاء بالوصف والرسم دون الحد الماهوي المتعزر[18].

ب ـ مفهوم قياس الشمول الذي لم تعد له في منطق ابن تيمية التجريبي الهيمنة والسيادة اللتان يكتسيهما في منطق الفلاسفة عامة، وذلك بفعل ما أصبح لقياس المثيل من قدرة بيانية وإثرائية تفيد معرفة الكليات بأدلة هي إما النص أو الاجماع، إما السبر والتقسيم أو المناسبة أو الدوران...[19] فأمام مشهد الأشياء والنصوص لا يقوم المنطق، حسب هذا التوجه، إلا في بحث الشبه والمماثلة بين الشاهد والغائب أو بين حكمين لتطابق العلة فيهما. «والله ورسوله يسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين، وهو القياس الصحيح. وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل...»[20].

ـ إبطال الاجماع

إن تداخل التوجهات والأغراض بين المستويين السياسي والثيولوجي الفقهي لم يخف عن إدراك مفكر متشدد كابن تيمية. فطوال حياته أبدى تقي الدين مقاومة عنيدة لكل أشكال الاجماع الراهن التي تزكي البدع بحجة أنها تفرض نفسها كأمر واقع[21]. ولم ينل من مواقفه نظرية إجماع الأمة ولا التمييز السيار بين «البدع المحرمة» و«البدع الحسنة». فهذا التمييز الضعيف الاعتباطي في نظره ليس سوى حيلة هدفها تهدئة ضمير المبتدعين؛ أما إجماع الأمة فليس إلا مفهوماً غامضاً ومضللاً، بحيث إن الأمة ـ كما يدل على ذلك تاريخها الراهن ـ بعيدة عن أن تكون معصومة من الخطأ والضلال. لذا فوحده صحيح إجماع السلف الذي يستمد قوامه من أسبقية النص المطلقة، ولا يعمل من خلال الحالات الخاصة أو المستجدة إلا على تحقيق مناطه.

(18) ابن تيمية، **كتاب الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ، ص 65 و75.

(19) نفس المرجع، ص 117 و121 و133.

(20) ابن تيمية، **مجموع الرسائل الكبرى** المرجع المذكور، ج 1، 191.

(21) يذهب ابن تيمية إلى حد تقييد مفهوم المصلحة المالكي بالوسط والراجح.

إن ابن تيمية، وقد تشبع بهذا المفهوم العتيق والحرفي للاجماع، لم يسعه إلا أن يعلن عداءه لكل التيارات والفرق التي تمخض عنها تاريخ الاسلام إلى وقته، من خوارج ومرجئة ورافضة وقدرية وجهمية ومعتزلة وأشعرية وإسماعيلية ونصيرية... فكانت إيديولوجيته أساساً احتجاجاً متأصلاً ضد التاريخ وقائماً على سوء فهم إرادي للتاريخ. ولكي يوفق هذا الاحتجاج، كان عليه أن يعانق عقيدتين جوهريتين، الأولى تفسيرية والثانية عملية.

ـ عقيدة الظاهرية التجسيمية

المتصوفة والمتكلمون هم، كما يرى ابن تيمية، «من واد واحد». أما الفلسفة عنده فلا تقود إلا إلى التعنت والانشقاق. وبالتالي فالحل الظاهري التجسيمي لمشكل قراءة أصول الاسلام وحده لائق وجدير. إذ إن نتيجته المحسوسة هي أن تعمر الأرض بوجود الله وأن تجعله أقل احتجاجاً وتجريداً، ثم بالتالي أن تكفر عادة الأولياء المنافسين وتسفه زيارات القبور. وفي ذلك تكمن دلالة الكلمة التي نطق بها ابن تيمية في مسجد دمشق عن نزول الله من السماء إلى الأرض كما ينزل هو المنبر...

ـ الاجتهاد في طلب الجهاد

هذه العبارة لابن كثير عميقة المعنى. إنها تلخص عند ابن تيمية التحول الذي أراد إحداثه في مفهوم الاجتهاد. وقد نميل إلى الترجيح بأن تقي الدين لم يطالب بإعادة فتح باب الإجتهاد ـ كما يحلو للبعض أن يقولوا ـ بل بفتح باب الجهاد. ذلك أن الحل الذي يعطيه لشكل الاجتهاد النظري يكمن في تقديم النص من قرآن وسنة تقديماً مطلقاً لا نزاع فيه. أما قضية الحقبة المستعصية فهي من صعيد عملي: ما العمل؟ كيف يتسنى إحياء مواهب الاسلام النضالية والانتشارية؟

كلا المفهومين اجتهاد وجهاد المنتميين إلى نفس الاشتقاق ج.هـ.د سيتعارفان في الميدان. ففي هذه المرحلة الحرجة المهتزة للقرنين السابع والثامن للهجرة كل اجتهاد لا يكون صحيحاً إلا بقدر ما يؤكد على ضرورة خوض الجهاد، وما عدا ذلك فهو لغو ذهني وهذيان أجوف. ويعدد ابن تيمية في **السياسة الشرعية** كثيراً من الآيات المنوهة بالجهاد، منها س 2، آ 216-218، س 9، آ 24؛ س 22، آ 39-41؛ س 47، آ 20-23؛ س 49، آ 15؛ س 61، آ 11، 13؛ إلخ. ويلاحظ

قائلاً: «وذكر فضائله (الجهاد) في الكتاب والسنة، أكثر من أن يحصر، ولهذا كان أفضل ما تطوع به الانسان وكان باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة، ومن الصلاة التطوع، والصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة، حتى قال النبي ﷺ: رأس الأمر الاسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد...»[22]. ويسوق ابن تيمية كثيراً من الأحاديث في باب الجهاد، لعل من أقواها: «إن لكل أمة سياحة، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله».

إذا كان الجهاد إذن قد أخذ كل هذا الحجم فذلك بفعل تكاثر واشتداد الظواهر التاريخية المثيرة. فعلاوة على الفئات المسلحة التي عددناها، أتى التتار وقطاع الطرق والمهربة لتضخيم لائحة أعداء الاسلام التاريخيين. وهكذا صار الجهاد المقترن بالرباط واجباً دينياً مقدماً يعززه ابن تيمية بحديث نبوي في صحيح مسلم: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه. وإن مات أجرى عليه عمله الذي كان يعمله وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان»[23].

ختاماً، إن الجهاد يقوم في ضرورة تفويض الوقائع السالبة وتخليص أرضية الاسلام من كل الشوائب والبدع التي علقت بها. بعبارة أخرى، وظيفته الجوهرية تكمن في تنظيم حرب عنيفة شاملة ضد تاريخ الاسلام الفرقي الانشقاقي وضد الممارسات والمؤسسات الاجتماعية الغربية والمنحرفة. غير أن هذه الحرب لا تقدر أن تربح رهانها إلا إذا قامت على الصعيد المذهبي نظرية جامعة في النص القطعي والنهج الوثوقي.

* * *

من خلال فحص أهم الطبائع المشتركة لبعض العينات من نظريات النص القطعي، يتبدى أنها تقوم أساساً على منطق التمذهب المطلق المقترن بالرغبة العنيفة في العمل والتغيير. وهذا المنطق الذي يطالعنا محركه الايديولوجي غريب وبعيد عن كل منطق صوري. إنه إيديولوجي مضموناً وشكلاً. ذلك أنه كلما عبأ آلياته التي هي عبارة عن عناصر للتدخل الوثوقي الشامل (نظام المراجع المنزهة،

(22) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مؤسسة مكة للطباعة والنشر، 1960، ص 117.

(23) نفس المرجع، ص 58.

أئمة الحكم المعصوم)، جعلنا في نفس الوقت بمحضر خروق واعية أم لا واعية للقاعدة الأساسية في نظام المنطق، ألا وهي قاعدة التركيب العقلي الخالص.

كيف تمت هذه الخروق عند ابن حزم وابن تيمية اللذين تبلورت لديهما الانشغالات المنطقية وتعمقت؟

عند الحنبلي المجدد يمكن القول بأن معارضته للمنطق قائمة على وعي بدوافعها ومقاصدها. إنه من أبرز علماء الاسلام الذين أدركوا الوظيفة الخطرة **للأرغانون**، فأخذوا على عاتقهم واجب تلقيح المجادل الحيوي للعقيدة والشريعة ضد كل الأرسطية وضد الفلاسفة الاسلاميين، أتباع أرسطو وعشاق المنطق «البرهاني». في كتابات ابن تيمية، هذا المجال المتحمس العارف الذي ليس في شيء من صنف أعداء المنطق السذج السوقيين، المقصد الأسمى هو الدفاع عن سلطة النص وعن حجيته الذاتية. وبهذا يصرح: «والقرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصم بها، كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق، وغيرهم، بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية، فإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها...»[24]. «وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا أنه قياس فاسد»[25].

انطلاقاً من هذا التصور يذهب ابن تيمية إلى حد اعتبار العقل نفسه «غريزة في الانسان» وأنه من صنف الأعراض وليس من الجواهر القائمة بذاتها كما عند الفلاسفة[26]. ومن هنا يخلص إلى دحض قول المناطقة البرهانيين بلزوم المحمول للموضوع «لزوماً ذاتياً لا يقبل التغير بحال»[27]. فباسم التغير ينزع صاحب **الرد على المنطقيين** إلى إقامة منطق بديل يقوم على الحدسيات والحسيات والتجريبيات، ويتخذ له كنموذج معرفي - كما هي الحال في كل منطق جدلي - العلم الطبيعي بدل العلم الرياضي؛ فالعلم الأول «وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ومبدأ حركاتها، وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع»،

---

(24) ابن تيمية، **مجموع الرسائل الكبرى**، المرجع المذكور، رسالة «معارج الوصول...»، ج 1 ص 183.

(25) في نفس المرجع راجع الرسالة «في معنى القياس»، ج 2، ص 238.

(26) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 196.

(27) نفس المرجع، ص 311.

هذا العلم أشرف من «مجرد تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة»[28].

أما ابن حزم الظاهري الذي يعيب عليه ابن تيمية تعظيمه لأهل المنطق، فإنه يدافع عن نفس المقاصد والغايات، ولكنه يتخذ لذلك وسائل مختلفة تمام الاختلاف، بل وعلى طرف نقيض. فمنطق القدامى عنده «علم حسن رفيع» لا محيد عنه لكل من أراد أن يبني فكره على القطعيات والبرهان. وقد دفع هذا التعظيم بابن حزم إلى اعتبار الحد جارياً على طبيعة الشيء وإلى تسمية السلجسموس لا بالقياس بل بالجامعة وحتى إلى الاعتقاد بأن كتب أرسطو في حدود الكلام «دالة على توحيد الله عزّ وجلّ»(!). وهو لم يقم بتعريب قواعد المنطق الأرسطي فحسب، وإنما كذلك بِمَسْلَمَتِهَا عبر صيغ الدمج والمعادلة بين الشرائع المبنية على النصوص الواردة وإجماع السلف وبين الطبائع القائمة على التجربة والعقل؛ وهكذا يسوي بين مفهوم العناصر (أو الجهات حسب تعبير الفلاسفة) ومفهوم الأحكام، وبين الواجب والفرض وبين الممكن والحلال والمباح وبين الممتنع والحرام والمحظور، أما الممكن القريب والممكن البعيد فهما على التوالي المستحب والمكروه.

هذا التقريب الحزمي لحد المنطق، سيكون من عواقب قيامه على «الألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» إلغاء العماد الرمزي أو الذهني الخالص للمنطق الأرسطي. ومن هنا أصبح من الصعب وقف استعمال هذا «العلم الآلي» على مضامين قولية دون أخرى، أي على الشرعيات دون الالهيات مثلاً. فكما أن ابن حزم قال في علم العدد أو «الكم المنفصل» إن الله الواحد ليس عدداً بل مبدءاً، رأيناه يقف في المنطق ضد تطبيق نظرية المقولات على الله، ذلك «أن الخالق عزّ وجلّ ليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه»[29]. وعلى هذا النحو يصدق التحذير المنسوب إلى جعفر الصادق: «إن الناس لا يزال بهم المنطق، حتى يتكلموا في الله...»، وذلك طالما قام مستعملوه، كما هو شأن ابن حزم، بشحن قوامه الصوري الافتراضي بشتى أنواع المضامين والحقائق المحسوسة.

* * *

(28) نفس المرجع، ص 133.

(29) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه**، المرجع المذكور، ص 17.

من نقد ابن حزم للقياس والاستقراء باسم المنطق البرهاني إلى نقد ابن تيمية للبرهانيين باسم الفطرة والتجريبيات، يحسن ألا نعتقد أننا ننتقل من نظام معرفي إلى آخر أو نواجه عقليتين مختلفتين لا متجانستين؛ ذلك لأننا، أولاً، نظل معهما داخل نفس القارة، قارة العلوم الدينية؛ ولأنه، ثانياً، يسهل تبين أن ما يحدو كلا الرجلين هي نفس الارادة الثابتة في تنظير النص القطعي وإلغاء الفكر الظني، هذا بالاعتماد على برهانية «منطق القدامى»، وذلك بالتعويل على المنطق الحدسي أو الفطري المحايث... وبين ضخامة الأثر واندفاع الارادة لا يمكن لاجتهاد العقل، وهو يتحرك داخل القارة المذكورة، إلا أن يأتي بمنطق نوعي يمكن تسميته بمنطق التموقع والتمذهب أو بمنطق التوتر والاعتصام. هذا المنطق، الذي حاولنا تحليل بعض وجوه طبيعته وآلياته عند عينة من مفكري الاسلام[30]، يمكن اعتباره من أمهات المراجع لدراسة نشأة النصوص والأحكام القطعية، وبالتالي للاسهام في وضع تاريخ للتمذهبات والوثوقيات التي هي من المولدات الرئيسية للصراعات السياسية والصدامات المسلحة.

(30) في باب الدراسات المقارنة حول المنطق يمكن الرجوع إلى مقالة ر. برانشفيك: «مع أو ضد المنطق اليوناني عند المتكلمين ـ الفقهاء في الاسلام: ابن حزم، الغزالي، ابن تيمية»، أعمال المناظرة العالمية المعقدة في روما من 9 إلى 15 أبريل 1969 والصادرة في 1971.

III

الاجتهاد الفلسفي ومحنة الحصارين

*

«فهو [المشائي المسلم] مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله...».

ابن سينا، **منطق المشرقيين**.

إن المتعصب للعقلانية اليوم يستقر في تمثله لعلوم الفقه والتصوف والكلام على أنها أنظمة تعادي العقل أو تسيء استعماله، وهي على التوالي إما تقدم عليه النقل أو تستبدله بالغنوص، وإما تعكر صفوه وتنحرف به عن مساره «الطبيعي». وتبقى الفلسفة هي المربع الوحيد الذي يحفظ للعقل كيانه ووظيفته. وهذا التمثيل لا يخطىء الصواب جملة وتفصيلاً من وجهة المعاينة التاريخية فحسب، وإنما كذلك من حيث قيامه على مفهوم للعقل والعقلانية ثابت مجرد، أي لا تاريخي، إذ إنه «لا يعقل» معنى الجدلية والتغير ولا معنى النسبية في حياة المعرفة والثقافات.

ليس كل من انتقد قصة الفلسفة في الاسلام فقيهاً أو رجل دين. ذلك أن النقد الحقيقي، الذي ليس مجرد تجريح وسجال، يأتي من داخل الفلسفة نفسها وبالذات من تطورات وإفرازات تاريخها. إن قابلية الفلسفة للحياة تتحدد بقدراتها على التكيف مع أضدادها، بل ومع انقلابييها. ويكفي هذا الشرط وحده لتبرير مشروعية كل ممارسة نقدية جدية فاعلة بإزائها، كما يكفي نفس الشرط للقول بأن ظاهرة الفلسفة في الاسلام بحكم ارتباطها بأنظمة المعرفة القديمة والوسيطة لم تعد لها اليوم إلا قيمة أثرية ووثيقية صرفة، فلايمكن تشغيلها حاضراً والحال أن العمل الفلسفي قد استقل عن الثيولوجيا وأن الميتافيزيقا التقليدية انهارت أسسها وغاياتها[1].

(1) لقد فات أن سجلنا في مؤلف سابق: «ليس قدحاً في الفلسفة الاسلامية أن نطلب لها الاعفاء والاستقالة. بل إن في كل محاولة جادة لعرضها على النقد إنقاذاً لها ودفعاً بها إلى أن تحبّل ببديلها أو بضدها. وكم من=

غير أن انتهاء كل الفلسفة يتيح لنا بالذات فرصة «ذهبية» للتفكير الفلسفي في العوامل الذاتية والخارجية التي أدت إليه. ولعل أقوى هذه العوامل تأثيراً يتمثل كالتالي:

ـ الحصاران

يمكن تشخيص محنة[2] الخطاب الفلسفي الاسلامي في حصارين ضربا عليه بقوة وإحكام وكان لهما السبق في تجهيزه مفهومياً وقيادته فكرياً.

1 ـ حصار المجال الذهني الأرسطي

قد يتسنى بدءاً إثبات هذا الحصار باعترافات ابن سينا نفسه. ففي **منطق المشرقيين** نقرأ جملة من المقاطع المعبرة عن اغتراب الفكر الفلسفي عند المسلمين في التركة الفلسفية الاغريقية مجسدةً في نظام المعلم الأكبر. ولعل أوضح مقطع هو الذي يقول فيه ابن سينا: «فهو (أي المشائي المسلم) مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح وتنقيح إياه»[3]. وابن سينا هذا نفسه كان يجاهد النوم بتناول الشراب ويستعين بالله ويصلي له لفهم مسألة منطقية أرسطية كالحصول مثلاً على الحد الأوسط في قياس. وهو القائل: «وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس: ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر. وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما

= إيجابيات تاريخية سيكتسبها دورها إن هي عرفت نهاية مشرقة وأنارت طرقنا اليوم باحتراقها جزءاً جزءاً» (أنظر **كتاب الجرح والحكمة**، دار الطليعة، بيروت 1988، الطبعة الثانية ص 166 وما يليها).

(2) المحنة، كما نقرأ في **لسان العرب**، من محن.. والمحنة معنى الكلام الذي يُمتحن به ليعرف بكلامه ضمير قلبه... ﴿**الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى**﴾ (الحجرات، 3)، ﴿**فامتحنوهن**﴾ (الممتحنة 106).

(3) انظر ابن سينا، **منطق المشرقيين**، المكتبة السلفية، **القاهرة** 1910، ص 3. مقدمة هذا الكتاب كلها اعترافات بتضايق صاحبه من هيمنة المشائية وكلها دعوة لخلق بديل لها. وبالتالي فأصالة ابن سينا ليست في **الشفاء** ومختصرة **النجاة** بقدر ما هي مثبوتة في مؤلفاته التي لم تنل رضى ابن رشد، وهي **منطق المشرقيين** الذي هو جزء من كتاب مخطوط هو **الحكمة المشرقية**، **والاشارات والتنبيهات** (وهو، حسب ما يعتقد، جزء آخر من نفس الكتاب المخطوط)، وأخيراً **الرسائل الصوفية**. انظر كارلو ألفونسو نلينو، «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، ترجمة ع. بدوي في **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**، الكويت/ بيروت 1980، ص 245 -296.

غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلي قوتي. ثم أرجع إلى القراءة»[4]. كما أن فيلسوفنا يذكر لنا أنه قرأ **ما بعد الطبيعة** لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم شيئاً، إلى أن اشترى بالصدفة من دلال شرح الفارابي، ففتح الله عليه، إلخ.

عواقب هذا الحصار القصوى يمكن التدليل عليها مباشرة بمثالين بليغين. فالمثال الأول هو أننا رأينا ابن سينا يجتر الايمان بفكرة قال بها أرسطو في **سياسته** منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرناً، وهي أن هناك أناساً هم بالطبع والضرورة عبيد. (وكان هؤلاء، كما نعلم، يمثلون ثلاثمائة ألف في أثينا ذات نصف مليون نسمة). ويكتب ابن سينا مشاركاً أرسطو خدعته ومتخطياً كل الحواجز الزمانية والحضارية والدينية: «وإن لا بد من ناس يخدمون الناس، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة. وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة، فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة، التي أكثر أحوالها، أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول»[5]. فأين نحن من «أكرمكم عند الله أتقاكم»، «وأن لا حكم إلا لله»... إلخ؟

أما المثال الثاني، ونعرفه جميعاً، فهو أن بعض فلاسفتنا اقترفوا غلطة، اعتبرها البعض غلطة سعيدة، بحيث أدمجوا فكر أفلاطون الحاصل عند أفلوطين في فلسة أرسطو، كما حدث للفارابي الذي نسب خطأً مقتطفات من **تساعيات** أفلوطين إلى أفلاطون وحاول على ضوئها التوفيق بين هذا الأخير وبين أرسطو.

ماذا فوت هذا الحصار الارسطي على فلاسفتنا؟

أ ـ لقد فوت عليهم التشيع بفكر سقراط وأفلاطون... حقاً، هناك مراجع إسلامية تدلنا على أن صورة ما لسقراط قد وصلت إلى المفكرين الاسلاميين[6].

---

(4) ابن سينا، **الاشارات والتنبيهات**، القسم الأول، دار المعارف، 1971، ص 87، (كما ورد في رواية الجوزجاني).

(5) ابن سينا، **الشفاء، الالهيات**، طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، الجزء الثاني، ص 453.

(6) المصادر الكلاسيكية التي تدلنا على أن صورة ما لسقراط قد وصلت إلى المفكرين الاسلاميين هي على وجه الاجمال وبالاضافة الى المرجع المذكور أعلاه: **نوادر الفلاسفة والحكماء** لحنين بن إسحاق **وتاريخ الحكماء** للقفطي **وعيون الأنباء في طبقات الاطباء** لابن أبي أصيبعة.

ففي كتاب **مختار الحكم ومحاسن الكلم** الذي وضعه المبشر بن فاتك سنة 445 هـ يذكر لنا المؤلف اسم سولون (القرن السادس قبل الميلاد) كأكبر مشرع ومدافع عن القانون والتعادلية واسم فيثاغوراس كإنسان عفيف تقي ورع. أما سقراط، فيظهر عند ابن فاتك في صورة الحكيم المتدين أشد التدين ومنشغلاً كل الانشغال بالمسائل الأخلاقية وبخلاص الروح. إنه الزاهد الذي ينصح بهجر العالم وترك ما هو مدعاة لنشوء الاحقاد والزيغ عن سبل الخير والصلاح... وبديهي أن هذه الصورة لسقراط هي التي تظهر في محاورة **الفيدون** التي استأثرت باهتمام المسلمين أكثر من سواها، نظراً لطبيعة موضوعها وتوافق أفكارها مع روح الاسلام... أما عند القفطي وابن أبي أصيبعة فيظهر سقراط في شكل القديس المبشر بالديانات التوحيدية والمتحدث عن الخير والشر والوعد والوعيد والخطيئة والثواب... فالظاهر إذن أن خصوصية فلسفة أفلاطون قد امحت تحت سلطة معلمه سقراط الحكيم وأن هذا الأخير لم يُدرك في الوسط الاسلامي إلا من خلال شبكة شديدة الاقتطاع والانتقاء. وهكذا فما فوته الحصار الأرسطي على فلاسفتنا هو النفاذ إلى جوهر المنهج السقراطي التوليدي والاسترشاد بالذات وبالتأمل الاستبطاني في مجال البحث الفلسفي.

ب ـ نفس الحصار الارسطي فوت على الفلاسفة في الاسلام إدراك عناصر الجدة والأصالة في الفكر السفسطائي. أما الصورة التي كانت لهم عن هذا الفكر فهي بالطبع مستقاة من لوحة أفلاطون النقدية، المتميزة بالحيف والتعسف. ويظهر السفسطائيون من خلالها كأناس همهم الوحيد إبطال الحقائق، الحسية منها والعقلية، واستعمال الأغاليط والعناد وسيلة والذاتية أو العندية مقياساً. والحقيقة أن السفسطائيين المتمرسين ذوي الفكر الذكي الحاذق لا يمكن عموماً حشرهم في زمرة سفسطائيي المحاورات السذج الذين لا دور لهم سوى المساءلة والموافقة وتزكية «مونولوج» الفيلسوف وإمداده بصورة قوته الفكرية التي لا تقهر. إن ابتعدنا عن هذا الوصف الأفلاطوني الذي شاع بين مفكري الاسلام، أمكن القول بأن النزعة السفسطائية ظهرت كنتاج أصيل للفترة الديمقراطية التي عرفتها أثينا، بخلاف المدن اليونانية الأخرى، من 450 إلى 430 ق.م، أي في عهد برقليس. ولذلك كان روادها يسعون إلى تعليم الناس ـ ولو كانوا مثلهم من المستأمنين ـ أساليب الكلام البليغ الذي بدونه لا يستطيعون الدفاع عن حقوقهم المدنية ولا ممارستها، ومن بينها حرية الرأي والتجمع والحركة... كما أن من عطاءات هذه النزعة البارزة

التأكيد على نسبية الحقائق وإظهار الماهيات والجواهر (وحتى ما يتعلق منها بالشرائع والنواميس) خاضعة لتحولات الفكر الذاتي والعندي وبالتالي للصيرورة التاريخية.

يمكننا إذن أن نخلص إلى القول بأن ظاهرة الفلسفة في الاسلام تستبد بها أساساً ـ مع ما يفرضه هذا الاستبداد من تضبيع وغيابات ـ الفلسفة المشائية وتشوبها عناصر أفلاطونية محدثة... وهذا القول ليس من قبيل الكشف ولا القدح، وإنما هو إثبات لحالة علينا دائماً أن نستحضرها حتى نضبط تلك الظاهرة قيد الأطر والحدود المعرفية القائمة حولها ونتحسس أكثر إمكانيات التجديد والتغيير من داخلها.

2 ــ حصار المحل الاسلامي

النتيجة الفلسفية المباشرة لمنطق صوري هي إرجاع الانسان إلى ذاته، أي إلى قواه الاستنباطية وتركيباته العلية التي تؤسس وحدها قوام خطاباته. وإذ يغيب العقل الالهي من هذه الخطابات، بحكم استحالة مفهومه أو اعتباطيته، فقد يظهر من جديد في السلوكات الاجمالية للفيلسوف المنطيق الذي يمكن أن يقرر، بفعل الحنين إلى النظام أو الهم الميتافيزيقي، أن ينقذ ذلك العقل من آلية العلل الفعلية لامداده بالوجود إما كمحرك لا يتحرك (أرسطو) أو كتجسيم للكمال (ديكارت) أو كمثل أعلى للهرمونيا الجاهزة (لابنيتز). وفي جميع الحالات، فوجوده لا يعرض على الفهم إلا من خلال العلل الغائية.

أما موقف الفلاسفة المسلمين فقد كان عموماً كالتالي: نعرف الأصناف الفكرية المتداولة عندهم: البرهنة والجدل والخطابة[7]، والتي تعكس على التوالي حسب رأيهم ثلاث طبقات من الناس: الفلاسفة والمتكلمين والعامة. والسؤال الفلسفي الذي ما كان لفلاسفة العالم الاسلامي ـ كبناة أنظمة فلسفية ـ أن يفلتوا منه هو: إلى أي صنف من التفكير تنتمي الأشكال الفكرية الدينية، ومنها الاسلامية بالمثال؟ ويجمعون على أن هذه الأشكال تمزج ما بين المنطق الجدلي والفن الخطابي، وأنها غريبة تماماً عن التفكير المنطقي الأمثل، أي البرهاني. تلك هي الأطروحة المبدئية عند المشائين المسلمين والتي يؤكدها من جهة أخرى بحثهم

(7) يعالج أرغانون أرسطو صنفين آخرين وهما السفسطائي والشعري، لكن فلاسفتنا لا يقيمون لهما وزناً بحكم زيف الأول وقابلية انصهار الثاني في التفكير الخطابي.

المسترسل عن التوفيق بين النقل والعقل أو بين الدين والفلسفة. أما التواصل الايجابي بين هذين المقامين فلم يظهر أبداً لأولئك الفلاسفة كأمر بديهي. لذا وجب بذل جهد عقلي من طرف المفكرين للتقريب بينهما وخلق علاقات تفاهم وحسن جوار. وحتى المفكرون الدينيون فقد كانوا يعترفون بالاختلاف بين الفلسفة والدين. غير أنهم ينفصلون عن الفلاسفة حين يأخذون في إصلاحه لا إنطلاقاً من سؤال الفلاسفة: ما هي القيمة المنطقية للدين؟ بل من السؤال المضاد: ما هي القيمة الدينية للمنطق؟[8] والفرق شاسع بين السؤالين، إذ هو فرق في الموضوع وفرق في قياس الحكم.

إن ما يسيطر على الفكر الديني الاسلامي هو التجريبية العفوية وأفضلية التحكيم الالهي على التحكيم الانساني، (فكلام الحق مكلف بالدور الأساسي والحاسم في وضع المبادئ وإدارة الأدلة). أما المنطق الذي يقوم عليه ذلك الفكر - وقوامه إيديولوجي صرف - فليس في الحقيقة إلا نتاج مرحلة قلق في تاريخ المسلمين، وذلك أن المخاطر التي يتضمنها تكوين أو تبني منطق صوري استنباطي كانت من الكبر بحيث أدت إلى ما نعرفه من معارضات وانقلابات؛ وهذه المخاطر هي كما نلخصها:

ابستمولوجيا	العواقب الايديولوجية
● إضفاء طابع الدقة والعلمية على التفكير.	● تأكيد الحق الثابت في التفكير الشخصي «الحر»، وبالتالي عرض مقدمات الدين والاعجاز وما شابه على إمكانية الاستكشاف العقلي الخالص.[9]
● تحييد أو ترك النصوص العقائدية القائمة على الحسية والتجريبية النفسية والظرفية.	● تقلص العقيدة المهيمنة التي ترتبط عضويا بالحركة الدائمة للنصوص الدينية المؤسسة.

(8) هذه القضية هي أصل الحملات ضد الفلسفة في العهد المتأخر والتي خلقت لنا شعارات معادية من أشهرها: من تمنطق تزندق.

(9) لقد أدرك المفكرون المسلمون شبح استقلال العلوم العقلية، وعلى رأسهم الغزالي الذي بذل قصارى جهوده لتحييده. ففي **الاحياء** كما في **الرسالة اللدنية** لا بد للعلائق بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية والدينية من أن تتقوى وأن تشكل ذاتاً واحدة..

إن قيام نظريات ومفاهيم ذات محرك تخييلي ومرجع غيبي كان أساساً لابطال تلك العواقب[10]، ولعل أهم دليل على ذلك نظرية الذرية (أو الجواهر الفردة) التي فات أن تعرضنا لها، حيث يقوم رفض «الكلي» ومبدأ العلية معاً. فعند الأشاعرة (ومن أقدرهم تنظيراً الباقلاني والجويني والغزالي) أن الكلي كالهيولي إن هو إلا نسبة ذهنية لا وجود لها في الخارج، وبالتالي لا يمكن لوصفه بالطبع أو بالمقولة ولا لتفسيره بالعلة أن يكتسبا صفة الحقيقة والضرورة. ذلك لأن الله هو المحدث للجواهر والأعراض والمتكفل الوحيد بسيرها وإدارتها كيفما شاء لها وابتغى...

ختاماً، علينا أن ندرك أن منطقاً صورياً لم يكن ليرضي رجال الدين المسلمين، خصوصاً بعد فشل المغامرة الكلامية والسياسية الاعتزالية، وبعد ظهور علامات كثيرة تشير إلى التصدع الفكري والسياسي للكلية الاسلامية. هذه الكلية التي حاول أتقياء الاسلام ومفكروه أن ينقذوها باستعمال جهازات إيديولوجية صرفة... وخلال فترة «انسداد باب الاجتهاد»، المعاصرة لأزمة الخلافة ولعودة المد السني في عهد الخليفة المتوكل، كان الشعور المعادي للفلسفة عند السنيين ومن شابههم يتصاعد بفعل ظهور مفكرين أحرار معزولين ولكنهم خطرون، وهم أشخاص يمثلون انكسارات في النظام ويعكسون من وجهة حقيقته، وأشهرهم أبو عيسى الوراق وابن الراوندي وأبو بكر الرازي الذين ينتمون إجمالاً إلى القرن الثالث ولا تعرف تواريخ ولادتهم ومماتهم إلا على وجه التقريب.

II — فشل فك الحصارين

أمام هذين الحصارين، ما كان لمبدأ فلسفي جدير كمبدأ اللوح المصقول والرجوع إلى الذات أن يعمل ولا حتى أن يتجلى. وذلك لأن النطق به في صيغة لا صوفية بل منهجية وبحثية، كجهل عارف أو كوجيطو أو ذاتية مؤسسة أو أنا خالص متعال، يفترض فكراً نفيياً عاماً قادراً على أن يجعل بين قوسين الثقافة القائمة ومساءلتها من حيث أسسها. وفلسفتنا لم تكن مفتوحة على هذا النطق بحكم تعشقها لموسوعية أرسطو ونفورها من الموقف الارتيابي الحق ومن القلق الوجودي... أما النشاط الميثولوجي والابداعي، اللصيق بكل أنطولوجيا عفوية،

(10) انظر ابن رشد، **ما بعد الطبيعة ملخص ميتافيزيقا أرسطو**، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 42.

فيجد نفسه في تلك الفلسفة مطوقاً بالحواجز والكوابح والنواهي، مما قلص عندها مناطق الفكر الممكن وجعل ما لم يُفَكَّر فيه داخلها بعداً واقعاً وقائماً. وتنتمي مثلاً إلى منطقة ما لم يفكَّر فيه هذا التأويل الذي يُظهر الانسان كمقياس كل شيء (وهذا مبدأ سفسطائي أصلاً) ويتمثل بالتالي كُلَّ الأحاديث الانسانية حول الماوراء كرسم شامخ مثالي للانسان نفسه ولمخاوفه وآماله وتطلعاته... وما لم يفكر فيه أيضاً بدقة هو أن كل تحول حضاري ينجم عنه بالضرورة وبالتأكيد تحول معرفي. وبالتالي فأصالة ظاهرة الفلسفة في الاسلام كانت رهينة من جهة باستفادتها من الثقافة اليونانية، ومن جهة أخرى بالتحلل منها نقداً، أي بالرجوع إلى قراءة وتطوير منطق الحضارة الشرقية الجديد المتمثل في الاسلام لا كشريعة فحسب ولكن كذلك وبالضبط كظاهرة كلية. وإن كان فلاسفتنا ـ بدرجات متفاوتة في النجاح ـ قد استوفوا الشرط الأول حقه، فقد ظلوا عموماً دون الاستجابة الفلسفية للشرط الثاني... ما لم يفكر فيه أيضاً في نطاق فلسفتنا هو أن استعمال المنطق كعلم آلي (حسب نعت خاطىء لابن سينا وغيره) لا يمكن أن يتم بفصله من ميتافيزيقاه المستترة وعن رؤيته الضمنية للعالم... وأخيراً، ما لم يفكَّر فيه كذلك هو أن العلاقة بين اللسان والفكر عضوية، وبالتالي أن مقولات أرسطو مثلاً هي مقولات اللسان اليوناني. وهذه الأطروحة، قبل كاسيرر وسيروس وبنفنيست، قال بها، كما نعلم، أبو سعيد السيرافي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ضد متى بن يونس القنائي الفيلسوف (كما ورد ذلك في مناظرات **المقابسات** لابي حيان التوحيدي).

باختصار، فظاهرة ما لم يفكّر فيه والمسكوت عنه داخل الفلسفة الاسلامية تقوم هناك حيث تنفتح الممكنات الفكرية وهناك حيث الفكر يختبر طاقاته إلى أن يكتسب القدرة على تكسير كلّ الدوائر المسدودة ونسف كل الحصارات الذهنية وإكراهات المجال التقليدي.

والسؤال الذي يتوجب طرحه الآن هو: ماذا فعل فلاسفتنا لفك الحصارين المذكورين؟ أو بكلمات أخرى، بما أن الفلسفة في المحيط الايديولوجي الاسلامي لم تدرك إلا كمصدر لاشعاع الهيلينية، وبالتالي كعنصر غير مرغوب فيه، فلماذا لم يفكر الفيلسوف العربي، وهو مبدئياً إنسان الحدود والضواحي، في أنه ـ وقد خسر كل شيء وسط الإيديولوجيات المركزية ـ بمتناوله أن يربح كل شيء إذا ما

حاول التحلل منها وتصفية هوس الانخراط الغيبي، محوّلاً بذلك عجزه الاستراتيجي إلى مجال لحرية العمل والمناورة أو على الأقل لحرية في القول والتفكير القادرين في المدى البعيد على زحزحة سلطة الحديث الايديولوجي المسيطر؟

الجواب المختصر على هذا السؤال الأساسي هو أن فلاسفتنا إجمالاً لم يكونوا قادرين على تلك المغامرة الفكرية والسياسية، بل ولا حتى على التفكير فيها. وعلة ذلك أنهم، بحكم انتماءاتهم المجتمعية الرفيعة لم يكونوا مهيئين إلا للمدينة ولأعلى مناصبها وللتعامل المهذب الورع مع الشريعة والايمان الديني، كما أنهم، سعياً وراء نيل رضى الأوساط الدينية والحكم السياسي، قد أفرغوا مواهبهم في تمارين انتقائية، قليلة العطاء فلسفياً وانتهازية سياسياً. وقد أدى ذلك بابن سينا، مثلاً، وهو يُنظِّر لمدينته الفاضلة، إلى أن يظهر أكثر تعصباً من السنيين وينسى طبيعة الاسلام السمحة ووصايته خيراً بأهل الكتاب وأهل الذمة، فكتب في **الشفاء** قائلاً: «وأما الاعداء والمخالفون للسنة، فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم، وبعد أن يدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم»[11].

كما أن ذلك الهم التوفيقي يجعلنا نقرأ عند جل فلاسفتنا وحتى عند أمهرهم ابن رشد أقوالاً تسيء إلى كل عقلانية وإن كانت كالتي عرفوها تفتقد إلى الصحة والشمولية الفلسفية. وفي نظرنا أن موقف هؤلاء الفلاسفة التوفيقي قد ساهم، بفعل عموميته وافتقاره للأصالة، في تجميد كل تكوين ذاتي لموقف آخر، قد يكون تأملياً ونقدياً بالمثال. وابن سينا كان بمقدوره أن يشكل استثناءاً عظيماً لو أنه عرف كيف يتخلص من جماعات المشائين العرب ويزيل عن نقده لهم طابع التمرير والاستسلام، وهو الذي اعترف قائلاً: «فإن جاهرنا بمخالفتهم (أي المشائين) ففي الذي لم يكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»[12].

* * *

ـ فتور روح المغامرة الفكرية وبالتالي السياسية؛

---

(11) **الشفاء، الالهيات**، المرجع المذكور، ص 453.

(12) **منطق المشرقيين**، المرجع المذكور، ص 3.

ـ بحث عند الدرجة الدنيا في الوجود والتعبير (من خلال الأفكار الثابة والتقابلات والأنماط الأصلية للفلسفة الخالدة) عن أشكال تعايشات سلمية مهزوزة، وذلك على حساب تعابير الحقيقة التي تنبني وتبحث عن قوامها؛

ـ إزدواجيات وانحلالات في الأداة والجهاز المفهومي والرؤية؛

ـ إعلاء أنطولوجي من شأن الذات: فالفلاسفة هم المقربون من الواحد وهم «السعداء» في عالم العقل الفعال واللطف الالهي، المغلق في وجه العامة.

في مثل هذه الخاصيات التي تؤسس فكر فلاسفتنا يلزم بحث أسباب رسوب الخطاب الفلسفي وعلامات جفافه المقبل في وسط إيديولوجي ينزع إلى الشبه والأحادية على حساب تبني الفرق والمغايرة، بدليل أن أي تيار فكري لا يحمل في ثناياه سوى برنامج متواضع للبرهنة عن الايديولوجيا المشتركة، ولكن بأسلوب غير مباشر (كالتدليل الخالص أو الروائي ـ اليقظاني، عند الفلاسفة)، لا يلبث أن يظهر كتيار معارض خطير يجب الانشغال(وضمنياً التلهي) بمصارعته وبالكلام والكتابة لابطاله. ففي مناخ رتابة الشبه والأحادية، الذي يقول نفس الشيء (أو الشيء نفسه) بعبارات مختلفة الوضع والتركيب يظهر تواً كمخالف وزائغ يمكن للتهافت السلبي عليه أن يزيح لحين الرتابة عن الكل المتراص.

في هذا الجو ـ وبالتدقيق في فشل علاقة الفلسفة بذلك الكل ـ يمكن اعتبار محنة الحديث الفلسفي في الاسلام والتأمل في منحنى فكر لم يكن يسعه أن يحيا ويصارع إلا تحت علامة التصدع والانسحاب.

III ـ نحو «فساد الفلسفة»!

الذين يضعون في فلاسفة العرب كل الثقة يحسن بهم أن يراجعوها من وجهة نظر العقلانية التامة وعلى ضوء مناهضة ابن خلدون لهم. ولعل من فضل هذا الموقف النقدي أن يجنبنا على الأقل أن نقول تهافتاً مع بعض الباحثين بتأثيرهم على مؤرخنا[13].

إن ابن خلدون، المؤرخ ـ المفكر، لهو في الواقع رائد شعور التضايق

(13) انظر مثلاً محسن مهدي **فلسفة ابن خلدون في التاريخ** (بالانجليزية) لندن، 1957.

المتزايد لدى جمهور القراء المعاصرين بإزاء التقنية المصطنعة ولا شفافية أحاديث المشائين العرب. هذه الأحاديث التي لم تضع في أوج اهتماماتها العملية إلا كتابات مدح وإطراء عن المدن الفاضلة، فائدتها الوحيدة أنها تشهد على خصوبة المخيلة الطوباوية وضمنياً على المدن الرذيلة القاسية، أي على التاريخ القائم...

كمثال واحد على صعوبة ترجمة تخمينات الفلاسفة إلى معرفة سياسية فاعلة، نكتفي فقط بالتذكير بغلطة ابن رشد بخصوص تفسير قوة الحكم السياسي. ففي نظر هذا المشائي العربي: «والحسب هو أن يكون في قوم قديم نزلهم بالمدينة». ويرى ابن خلدون بلسان المؤرخ العارف بطبيعة الشرف الحقة أن هذه الأخيرة لا تقوم في الحقيقة إلا على العصبية، وأن من قلت درايته بعلم العمران احتمى بالمعرفة العامية كما هو شأن ابن رشد بالذات. ومع أن ابن خلدون ينبه إلى عجز الفيلسوف الأندلسي على تعريف الشرف والحسب، فإنه يجد له عذراً قائلاً: «إلا أن ابن رشد ربى في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها فبقي من أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الاطلاق ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليقة...»[14].

إن الفلسفة العربية الاسلامية، وقد رسبت على عتبة الدراية والتدبير السياسيين، لم تكن أحسن حظاً في ميدان المعرفة الخالصة. وابن خلدون يذهب إلى حد الطعن في الكفاءة التي يعتقد الفلاسفة أنها من اختصاصهم: أن تكون لهم إحاطة معرفية بأسس نظام الأشياء. «واعلم، يقول صاحب **المقدمة** ، أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه»[15].

ففي مجال أسس المعرفة يعارض مفكرنا إدعاء الفلاسفة في تفسير مجموع الوجود. وذلك لأن «الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً»[16]. أما الذين يفترضون أن لا وجود إلا للروح فهم يشبهون من حيث الزعم المتطرف الطبيعيين الذين يُفردون الجسم وحده بالوجود. كما أن ابن خلدون يقول بموانع التطابق الضروري بين الأحكام الذهنية الكلية العامة

(14) ابن خلدون، **المقدمة**، ط. وافي، ج 2، ص 433، أو ط. بيروت، ص 135.

(15) نفس المرجع، ط. كاترمير، ج 3، ص 213، أو ط. بيروت، ص 516.

(16) نفس المرجع والطبعة، ج 3، ص 218، أو ط. بيروت، ص 518.

والموجدات الخارجية المتشخصة. وهذه مقالة واردة عند الأشاعرة الذين تتوافق نظريتهم في المعرفة والوجود مع الذرية الأبيقوية التي كانت، خلافاً لأرسطو، تفترض الفراغ والخلاء وبالتالي إمكانية الوجود من عدم. غير أن ابن خلدون يلاحظ أن تطابق العقل والأشياء الخارجية يحصل في علم تجريبي كالفيزياء بحكم قيامه على المعقولات الأوائل، أي على مشاهدات العالم الحسي، إلا أن الطبيعيات لا تقول شيئاً عما بعد الطبيعة كما أنها لا تهتم بالناس ولا بدينهم ومعاشهم.

أما عن نقد الميتافيزيقا فابن خلدون يصوغ أطروحة قد تذكرنا من وجوه عدة بفكرة كانط الثابتة، القائلة باستحالة تمكن العقل الانساني من التوصل إلى إدراك معرفة الأشياء في ذاتها. ولعل نصها يظهر هذه القرابة بصفة أوضح: «وأما [...] الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد. وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه»[17]. ونتيجة لهذه الاستحالة يراجع ابن خلدون النظر في السعادة التي يعتقد الفلاسفة أنها روحية ترافق الادراك الشمولي وذلك من أجل إرجاعها إلى مفهومها وحيزها المعقول الذي هو البهجة أو الابتهاج، الشبيه بما يشعر به الطفل أثناء اكتشاف حواسه الأولى.

أي حلول يقترحها ابن خلدون لاشكالية المعرفة في «علم ما وراء الطبيعة»؟

الحل الذي يعرضه في سياق برهنته ضد الفلاسفة هو الحل الصوفي الذي مسعاه الأسمى والدائم هو بلوغ مشاهدة الحقيقة. إن المتصوفة، بتخطيهم للجسم كأعظم دليل على محدوديتنا، يذهبون أبعد من الأفلاطونيين فيعتبرون مقولاتنا وملكاتنا الذهنية من خيال وفكر وذكر في الوظائف الجسمانية. وهكذا لا تكون

(17) نفس المرجع والطبعة، ج 3، ص 214 -215، أو ط. بيروت، ص 516 -517.

طرق الفلاسفة الفكرية وأدلتهم وبراهينهم سوى نتاجات إدراكات جسمانية لا تفيد النفس الروحانية. هذه النفس التي لا تصل إلى إدراكاتها إلا بالرياضة وإماتة الجسم «والقوى الدماغية».

بالرغم من قيمة المنهج الصوفي التطهيرية ومن جاذبيته، وربما لأنه نخبوي، فإن ابن خلدون يعتبره حلاً احتياطياً ليقف عند الحل الديني الايماني للمعرفة الماورائية، وذلك لأنه بصفائه وإجرائيته يمكّن الانسان من إدراك اليقين، ويكتب شارحاً هذا التفضيل: «وقال كبيرهم أفلاطون إن الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى يعني الظن. وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والانشغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه غاية الافكار الانسانية عندهم»[18]. وهنا أيضاً يلتقي ابن خلدون وكانط حول ضرورة قيام الانسان بحل تناقضات العقل الخالص وأضداده عملياً، وذلك بالالتزام، حسب هذا الأخير، بالعقل الأخلاقي العملي أي بالاستجابة إلى أوامر الواجب القطعية الشمولية، أو، حسب الأول، بمعانقة الدين الموحى.

وأخيراً، يعترف ابن خلدون بقيمة المنطق البيداغوجية كأداة تمرين ذهنية، إلا أنه يحذر الطالب من مضار تأثيرها. «فليكن الناظر فيها محرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»[19]. ولعل سبب هذا التحذير هو الشعور أن المنطق، وإن اعتبرناه تقنية، يتضمن ميتافيزيقا، أو رؤيا للعالم.

هكذا إذن يظهر ابن خلدون: 1 ـ عدوا لنظرية الفلاسفة في ما بعد الطبيعة بحيث يعارضها بنظرية الذريين؛ 2 ـ متعاطفاً مع اتجاه المتصوفة الذي يوظفه لتدقيق البرهنة ضد الفلاسفة؛ 3 ـ نصيراً للحل «الايماني» بخصوص المعرفة الماورائية.

كيف نفهم تبني هذا الحل من طرف رجل له من الحساسية التاريخية

---

(18) نفس المرجع والطبعة، ج 3، ص 215، أو ط. بيروت، ص 517.

(19) نفس المرجع والطبعة، ج 3، ص 220، أو ط. بيروت، ص 519.

وحب الأشياء الوضعية ما يجعله أقرب إلى إيثار التحليل في كل الميادين، حتى الماورائية منها، على السمع والايمان؟

إن الرجوع إلى النزعة الايمانية عند مفكرنا ليس سوى إجابة عملية على قضايا ثيولوجية وماورائية جد وعرة وملتوية. إنها حل عملي من حيث إنها تفسخ هذه القضايا وتطعن في مشروعية وضعها نفسه. وهكذا بالمثال يختم ابن خلدون بعد مناقشته لأفكار تجسيمية حول ذات الله: و«لم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والايمان بها كما هي، لئلا يكر النفي لمعانيها على نفيها، مع أنها صحيحة ثابتة في القرآن»[20]. فهل يصح إذن، بعد التأمل في نتاج مفكرنا وفي طبيعة اهتماماته، أن نلصق به نعت التقليدية كما يحق في شأن كل تقليدي متزمت؟ إذا كنا لا نقول بهذا فلأن تبني ابن خلدون للحل الايماني يجيب على غرضين عمليين، فمن جهة يخول له ذلك الحل التخلص الفعلي من مواضيع «علم الكلام» الملتبسة الشائكة، ومن جهة أخرى يتيح له بالأخص إحداث تحول ضخم في المعرفة العربية، يعود الكلام بمقتضاه إلى تاريخه وتخمد أعاصيره وإشكالاته. وبعبارة واحدة، لا يحسن أن نفهم النزعة الايمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الايديولوجية تاريخيٌّ أساساً ويستمد حكمه من إرادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه.

* * *

خاتمة حول شرط الاستئناف

إن التركة الفلسفية ـ كقطاع من الفكر العربي الاسلامي ـ لا زالت في انتظار من يختبر قدراتها في الوقوف على الأرضية التاريخية والوجودية. كما أنها تنتظر من يضبط نمط إنتاجها الحديثي ويردها إلى طبقتها في عالم «العقل الخالص» وفي «أركيولوجيا العرفان». وبكلمة واحدة، إنها لا زالت تترقب فلاسفتها والباحثين الذين بمقدورهم أن يبرهنوا لا على محاسنها وفضائلها فحسب، وإنما كذلك على أخطائها وثغراتها وتفككاتها. ولا يمكن لهذا العمل الأخير أن يبدأ إلا بالانصات إلى مجموع الشروط الذهنية والموضوعية الحاضرة التي تدعو إلى عرضها على

(20) نفس المرجع، ط. وافي، ج 3، ص 1044، أو ط. بيروت، ص 464.

«ظاهرية الفكر» بالمعنى الهيجلي للمشروع، وذلك قصد ترميمها وتحقيبها ثم تجاوزها مع الاحتفاظ بما هو فيها قابل للحياة والبقاء. ولعل من أهم تلك الشروط:

أ ـ رصد الاضافات والمواضيع المستجدة التي أتت بها الفلسفة في الاسلام، وذلك في سياق محبتها وطلبها للمعرفة.

ب ـ وضع نوع من التكافؤ التمنهجي بين التحليل الإبستمولوجي الخالص وبين التحليل التاريخي لتلك الفلسفة، وذلك حتى لا يحصل تغليب جانب على آخر، كما هي الحال في كثير من الدراسات.

ج ـ توسيع الدائرة المرجعية بحيث تحتوي الفلسفةَ الأدبية التي من أقطابها الجاحظ والتوحيدي ومسكويه والمعري، وغيرهم. وهذه الفلسفة الأدبية (التي تستوجب دراسة خاصة) تستحق مكانتها بين الفلسفات، إذ إنها، عدا الالهيات التي اعتبرتها ملفاً معطلاً أو مستحيلاً، قد اجتهدت، هي بدورها، وتوفقت في تسليط الفكر على المخلوقات ومقالاتهم، سالكة في ذلك طريقاً تساؤلياً متفتحاً تربط فيه، بكل حزم وأصالة، الفكر باللغة والقول بالبلاغة.

إن كانت قولة هيدجر: «ما يبعث حقاً على التفكير هو أننا لم نفكر بعد» تصح بالأسبقية والاستعجال على ثقافة، فعلى الثقافة العربية الحاضرة... ولذا لا يجوز لنا اليوم أن نكون كالمشائي المسلم الذي «ليس له مهلة يراجع فيها عقله...»، حسب تعبير ابن سينا، بل إننا مطالبون حاضراً، أكثر من أي وقت مضى، بإعادة التفكير في الثقافة العربية الاسلامية الكلاسيكية على ضوء عطاءات العلوم الانسانية. كما أن دراستنا للفكر الفلسفي الاسلامي لا يلزم أن تقوم بفضل تفاعلنا العقلاني معه فقط، وإنما أيضاً على أساس شعورنا بالضجر والضيق من بعض نصوصه ومفاهيمه... إننا إذن مطالبون بتشغيل كل المناهج، البنيوية منها والوجودية، لأجل بلورة ذلك الفكر وربما استصلاح بعض وجوهه في سبيل إقلاع فكري صحيح. ومن نافلة القول إذن أن نجاح أي مشروع لاستصلاح ظاهرة الفلسفة في الاسلام والاستفادة منها رهين ببناء استراتيجية للقراءة والتنظير تستلهم بعض عناصر قوتها من عطاءات كل من ماركس ونيتشه من جهة، وكانط وهيجل وفوكو من جهة أخرى. وبالطبع لن يتسنى لها ذلك إلا إذا ابتعدت كذلك كل البعد عن عقلية فصيلة المتاجرين بالفلسفة في الاسلام من مصنفين وشراح ومفتقرين إلى الحس الفلسفي الحق.

IV

إشكالية الشريعة والعرف

(حالة المغرب)

«الانسان ابن عوائده ومألوفه».

ابن خلدون، **المقدمة**

توافق مرحلة الاسلام الأول حقبة انبثاق ديني مطبوع بفوران اجتماعي وانتاج نشيط لقواعد وقيم، مهمتها مناهضة مؤسسات ما قبل الاسلام والدفاع عن الدين الجديد ضد أعدائه من مشركين ونصارى ويهود، وأخيراً فتح البلدان قصد تنظيمها وحكمها. وفي زحمة هذه الحقبة نشأ الفقه بسرعة تستجيب لطابع الوضعية المستعجل المتمثل في ضرورة الاحتجاج ضد لا شرعية الواقع القائم ثم إرساء نظم قانونية جديدة من شأنها أن تحتوي هذا الواقع وتعيد تركيبه. ومن ثمة كان لذلك الفقه ميزتان مؤسستان هما:

ـ غياب الفكر الصوري

كثيراً ما تردد القول بأن «القانون» الاسلامي ليس قانوناً بالمعنى الدقيق للمفهوم، وذلك بحكم احتوائه على ما أسماه يوسف شاخت باللامعقول في الأعمال الفقهية، أو لكون الفقهاء، كما لاحظ سنوك هرخورنيه، لم يسعوا قط إلى تطبيق مبادئ محددة أو إقامة علم قانون متكامل.

إن حضور هذه الشريعة اللاصورية والشبه وضعية، كما رأى دارسون

متخصصون، كبير في قانون الأسرة والمواريث[1] والأوقاف ومتوسط التأثير في قانون العقود والالتزامات[2] وضعيف في القانون الجنائي والدستوري[3].

ـ الشريعة الاسلامية أدب أخلاقي

كل قارئ جيد للاسلام لم يفته أن يدرك بنيته الدمجية الكليانية. فتداخل مواده وعلومه يجعلنا بمحضر مجالات متواصلة يحيل بعضها إلى البعض الآخر. ولا أدل على ذلك من مثال الفقه الذي يخاطب المسلم باعتباره إنساناً ومؤمناً ومواطناً في نفس الوقت، وينظر إلى الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية ككل لا يتجزأ[4].

لن نطيل القول حول وجود أخلاق القيمية أو الواجب في الفقه. فكون هذا الأخير أدباً أخلاقياً، كما أقر بذلك كثير من المحللين، ذلك ما يظهر عند القراءة الأولى لرسائله ومصنفاته، ولكي نقنع بأن الفقه الاسلامي هو أيضاً نظرية في الحذر والاحتياط وباقي قواعد السلوك الأخلاقي لنقرأ في رسالة أبي زيد القيرواني المالكي (م 386 هـ) أبواباً عدة تتعايش فيها عناصر الشرع وقواعد أدب السلوك والمعاملات، ومنها على سبيل المثال هذا المقطع: «ومن الفطرة خمس: قص الشارب وهو الاطار وهو طرف الشعر المستدير على الشفة لا إخفاؤه، والله أعلم، وقص الاظفار ونتف الجناحين وحلق العانة، ولا بأس بحلاق غيرها من شعر الجسد [...] ومن لبس خفاً أو نعلاً بدأ بيمينه وإذا نزع بدأ بشماله، ولا بأس بالانتعال قائماً ويكره المشي في نعل واحدة...»[5]. أما جزء **إحياء علوم الدين** المخصص للفقه، فالغزالي ـ ونستدل هنا بشافعي ـ يصر على إظهار أحسن طريقة في الاستنجاء وفي

---

(1) حول فرع الارث مثلاً يمكن مراجعة **كتاب المواريث الاسلامية** للوسياني حيث نطلع على سجالات فقهية حول حالات نادرة أو مستحيلة الوقوع كأن نعرف ما إذا كان الانسان المتحول إلى حيوان أو حجرة ينال حقه في الارث أم لا...

(2) حول شفوية ولا صورية العقود، راجع أطروحة شفيق شحاتة **نظرية الالزام في الفقه الاسلامي الحنفي**، ط. سيري، باريس 1969.

(3) انظر يوسف شاخت، **مدخل الى الفقه الاسلامي**، الترجمة الفرنسية لاليول كاميف وع. التركي ط. ميزونوف ولاروز، باريس 1983، ص 69.

(4) راجع مثلاً «حول طبيعة الفقه الاسلامي (بالانجليزية) في **أعمال مختارة لسنوك هرخونية**، جمعها ج. هـ. بوسكي شاخت، ط. ليدن، برايل 1957.

(5) **رسالة القيرواني**، مع ترجمة بالفرنسية لليون برشي، منشورات الجيش الشعبية، الجزائر 1948، ص 304 و308. ويمكن قراءة مقاطع حول الاستنجاء والاستجمار ومسح الخف، إلخ.

العناية باللحية والأظافر... والأمثلة كهذه كثيرة وكلها تشهد من خلال الفقه على القاسم الكلياني للدين الاسلامي.

* * *

الاسلام «حضارة فقه»! كيفما كانت النوايا والقصود من وراء القول بهذه الاطروحة[6] فمن الخطأ اعتبار «العلوم» الفقهية علوماً بيانية تقوم أصولها على مجرد استثمار النص أو «استنباط الاحكام من الألفاظ». فالأمور كانت ربما على هذا النحو من الناحية المبدئية فقط، وبالاخص عند الشافعي المتأثر في رسالته بمنهج اللغويين والنحاة. أما عدا هذه الناحية، أي من الوجهة التاريخية، فإنه من الصعب جداً غض البصر عن دور نص الواقع في انبناء التشريع وتشكل العقل الفقهي، ولا أدل على ذلك من قيام فقه مواز، له مفاهيمه التجريبية الخاصة به وفعاليته الاجتماعية الاكيدة، إنه فقه العرف والعمل والنوازل الذي لم نعاكس الفقه الأصولي أو «المشهور» بقدر ما زكى وطور تياراً فقهياً عرف طور ريادته مع مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف يعقوب... وحتى لو قصرنا النظر على الفقه، فمن العسف أن ندعي أنه لا يقوم إلا على أس واحد، هو أس البيان أو الدال، حسب تعبير اللسانيين. فالفقه كمنظومة خطابية دلالية لا تكتمل إلا بأسها الثاني، أي المدلول أو قل مجموع المضامين المحمولة، الايديولوجية والاجتماعية. وهذا المدلول يُعمل «البيان» ويتخفى وراءه بقدر ما يسعى إلى تمرير ضرورته وشموليته. فهو مقصود الدلالة أو فحواها الذي يوجب على البحث فرزه وإظهار علاقاته بالواقع إما علماً أو رؤيا... وهنا بالذات على مستوى الدال، تبرز هذه المضامين الضخمة التي بعضها يشحنها الرمز وهي العبادات، وبعضها الآخر يعمرها المجتمع وهي المعاملات.

إذا كان الفقه شديد الوعي بتفوقه، بحكم انحداره من النصوص المؤسسة وعمله في دوائرها، فقد كان مع ذلك مطالباً بأن يحدد ذاته ويجرها في عالم التاريخ.

إن اختبار التاريخ للفقه كان يمر في المقام الأول عبر السؤال. والحاح أن الأئمة ـ ودونهم الفقهاء ـ كانوا يعجزون عن الاجابة على جميع الأسئلة المطروحة

(6) أنظر أفكار عابد الجابري، حول هذا الموضوع في **نقد العقل العربي** بجزأيه.

عليهم. وهذا الواقع يسجله الغزالي بكل بساطة قائلاً: «وفي الخبر: العلم ثلاثة: كتاب ناطق وسنة قائمة ولا أدري [...]» وكان ابراهيم التيمي إذا سئل عن مسألة يبكي ويقول: «لم تجدوا غيري حتى احتجتم إلي [...]». وكان في الفقهاء من يقول «لا أدري أكثر ممن يقول «أدري»، منهم سفيان الثوري ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل والفضيل بن عياض وبشر بن الحرث»[7].

هكذا، هناك حيث يضعف تأثير الشريعة أو ينعدم يتوجب عليها أن تقبل بمعايشة العرف والعادات. بل قد يحصل في مملكة الوقائع والممارسات المحسوسة أن يخل العرف بالموانع والأوامر الشرعية الصريحة.

* * *

لعل من شأن دراسة للعلاقات بين العرف والشريعة أن تكون دالة إن نحن أجريناها في مجال بعيد عن أماكن قيام وتشكل الايديولوجيا الشرعية ومغاير سوسيولوجيا. وفي هذا الصدد تمثل بلدان المغرب، وخاصة المغرب الأقصى، حالات متميزة. وسنقيد تحليلنا بهذا الأخير، نظراً لثراء الدلالات التي تفرزها وضعيته المتناقضة. وبالفعل فالمالكية ـ وهي المذهب المتشدد والمتشبع بمبادئ الاسلام البدئية ـ قد قام في المغرب مبكراً وتمكن من الحفاظ على استمراره طيلة عهود الدول المتعاقبة، (باستثناء طبعاً حقبة الموحدين الأولين). إلا أن المغرب هو أيضاً القطر الذي تتسع فيه مناطق القانون العرفي، (أهمها الريف وسوس ومواطن البربر) وتنتشر المؤسسات والممارسات المضادة للنظام الشرعي الاسلامي. وبالتالي، فإن الاصطدام بين القانون العرفي والمذهب المالكي الفقهي أمر لا محيد عنه ومسلسل جدير بالاهتمام والتتبع. فلنشاهد أطراف حوار تاريخي حيث يطلق النص والوجود أو النظرية والعمل كل قوى البرهنة والتحايل في معركة طويلة وشاقة.

ما هي عقدة الصراع؟

إن **موطأ** الامام مالك ـ الذي يمزج بين الذمامة والأخلاق والفقه ـ يقول بنظرية هي حجر الزاوية المالكية، ويعلق الأمر بالمعارضة الصارمة للمضاربة في

---

(7) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ط، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص 69-70.

علاقات البيع والشراء بحكم ما تنطوي عليه من «الغرر والضرر». فيقول مالك على سبيل المثال: لا ينبغي أن يستثنى جنين في بطن أمه إذا بيعت لأن ذلك غرر لا يدرى أذكر هو أم أنثى أم حسن أم قبيح أناقص أو تام أحي أم ميت....»[8].

إن فكر إمام المدينة كان دائماً يحظى بتقدير الاتباع والتلامذة المغاربة، بحيث أن المختصرات والتفاسير لم تكن تهتم أساساً إلا بتلخيص مبادئ وتعاليم المذهب أو بشرحها. وكل شيء يجري فيها كما لو أن المؤسسة تكتسي وجوداً شبحياً يجعلها تبعث على الخوف ولا ترغب في الحوار. فحتى مصنفات فقه الفروع، كـ: **مختصر** خليل **وتحفة** ابن عاصم أو **رسالة** أبي زيد القيرواني، ستستمر في تحريم المضاربة مستندة على فحوى النصوص المؤسسة، والحال أن عقوداً وممارسات جد مضاربة كانت لم تفتأ تروج في عالم المعاملات على مرآى ومسمع الشرع. وهكذا ظهرت مؤسسات عديدة قد يكون من المفيد لاشكاليتنا أن نوجز تحليل بعض أشكالها وغاياتها منتقين ما منها أسال مداداً كثيراً.

ـ الخماسة

من خلال العقود الزراعية الكثيرة المتوفرة لدينا يظهر أن الخماسة مؤسسة قائمة يجري العمل بها في البلاد. إنها ضرب من المزارعة أو الشركة الزراعية التي يعير بموجبها فلاح إلى المستخدم الذي يحرث أرضه ويسقيها ويرعاها قدراً من المال (أو مواد غذائية كما في عقود أخرى) يسترجعه بمجرد ما ينال مستخدمه نصيبه من المحاصيل (الذي هو عامة الخمس، ومن هنا اسم الخماس).

أما عن تاريخ الخماسة، فإن جاك بيرك يعطي تلخيصاً لأهم أطواره، مؤكداً على بعض التدقيقات: «إن البؤس العمالي في السنتين 35 -37 قد دفع بالفلاح إلى تقديم كمية معينة من الحبوب إلى الخماس، كل ثمانية أو عشرة أيام، وذلك بصفة مستمرة [....] وقد اتفق «شيوخ الفلاح» في 1938 على إرجاع نصيب الخماس من محاصيل الربع إلى الخمس. والواقع المتناقض، المترتب عن زمن ارتفاع الاجور، كان ضخم العواقب على اقتصاد الحلف العرفي. فتخفيضه لنصيب الخماس الزراعي كان يضاعف صعوبة هذا الاخير في رد ما ناله مقدماً، ويساهم في إكداحه [...] إن الخماسة إذن تطورت في الغرب الأعلى نحو اندماج في الاستئجار

(8) انظر **شرح الزرقاني على موطأ الامام مالك**، ط. دار الفكر، 1936، ج 3، ص 251.

الفلاحي، وذلك خارج كل استعانة بالفقه»[9]. وعلينا أن نضيف أن سبب هذا هو أن الفقه يحرمها ويبطلها شرعاً، ولما يكتنفها من اضطراب وغرر في مقدار التعويض وطبيعته.

الخماسة شركة عائبة وأجارة غررية: هذا هو حكم الفقهاء الذين يسعون إلى نكران واقعها باسم الوفاء لنهج المالكية وروحها، وضد هؤلاء المناهضين الاتقياء الذين لا علم لهم أو انتفاع بالعالم الزراعي، كتب أبو علي المعداوي في بداية القرن الثاني عشر الهجري نصاً سجالياً سماه **رفع الالتباس عن شركة الخماس.**

ـ الجلسة والجزى

الأولى هي الكراء المستديم للعقار المبني (من دور وحوانيت وطواحين...) والثاني هو الكراء المستديم لأراضي الحرث... إنهما من أشكال الأوقاف أو الحبوس المنحرفة التي لا تحترم واجب تحديد زمن الاقامة في الامكنة ولا واجب تنازل المحبس الفوري، وهما واجبان يعرفان طبيعة الحبوس في الاسلام[10].

فات لأئمة الاسلام الأول أن فضحوا في ممارسة الحبوس عيبين: الأول قائم في حقوق الربح التي يظل المحبس يتقاضاها عن وقفه، والثاني في التحبيس الذي يعلق دخوله حيز التنفيذ بموت المؤسس. وهذا الموقف الأخير يخل طبعاً بقوانين الارث في الاسلام، بحيث أن مالكاً والشافعي قالا ببطلانه وحكما بلزوم عودة الاملاك المحبسة على ذلك النحو إلى ورثتها الشرعيين...

إن طور انشاء الحبوس في الأزمنة اللاحقة يشهدنا في مسرح الغرب الاسلامي خاصة على تحولات وانقلابات حقة. إذ إن الأمور هنا كانت تجري وكأن الموانع الشرعية أضحت هي السبيل الجدير بالاتباع. ولكي نتحقق من ذلك يكفي أن نقرأ بالصدفة بعض سجلات الرسوم والاحكام للقرن الماضي، المتعلقة بالحبوس.

---

(9) جاك بيرك، **محاولة في المنهج الفقهي المغربي** (بالفرنسية)، الرباط، 1944، ص 35.

(10) لم يقم البخاري بارجاع أصل الحبوس الى نبي الاسلام إلا بفضل إرادته الحسنة، وذلك لضعف السنن التي احتج بها. أما أئمة المذاهب فقد آثروا الوقوف عند الصحابة المتشبثين بنموذج عمر الذي أعطى أرضه في خيبر كهبة.

إن مؤسسة الجلسة والجزى التي تهمنا هنا تستوفي هذه الشروط الثلاثة:

1 ـ دوام الوقف؛

2 ـ حق المحبس في الانتفاع بحبوسه طوال حياته؛

3 ـ منع إدماج الاملاك المحبسة ضمن المواريث.

حول أصل هذا النوع من المؤسسات لا نعرف إلا القليل. غير أن ما نستخلصه من كتابات فقهاء العهد المتأخر وما فيه هو أن بعضها ضارب في القدم وأنها لا تقوم إلا على العرف. إن أصل الجزى، كما يقال، يعود إلى القرون الأولى للهجرة، في حين أن الجلسة يُفسر ظهورها كعاقبة لتبذير الحبوس المواكب لانحطاط الدولة المرينية وقلاقل السعديين... أما عن غاياتهما فإن المؤلفين المغاربة يربطونها بالحق في الانتفاع المستديم. وهذا ما يعبر عنه بوضوح مقطع من فتوى معروفة لعبد القادر الفاسي: «إن أصل ما ذكر إنما هو المنفعة المتملكة بعقد الكراء ولا فرق في ذلك بين الحوانيت والفدادين وغيرها، إذ كل منها عقد كراء إن كانت المدة والأجل مختلفة. والقاعدة ان كل من ملك منفعة فله التصرف فيها بنفسه [انتفاع] أو بولي غيره [منفعة][11]. والجدير بالتذكير أن الوقف المنفعي هو الأكثر شيوعاً من حيث أنه يتيح تعدد المستفيدين الوسطاء.

لقد لزم على المدافعين عن هاتين المؤسستين أن يتحلوا بكثير من الشجاعة والاقدام لكي يقيموا شرعيتهما على واقعهما وحده، أي في معزل عن كل قاعدة شرعية مذهبية. ولم يفتأ خصومهم يلوحون بنصوص الشريعة القائلة ببطلان مثل تلك المؤسسات. فقد سئل ابن ميارة مثلاً عن «الجلسة التي جرى بها عمل الناس في الحوانيت هل تجوز أم لا فأجاب: لم أقف على نص في المسألة [...] وهي من الأمور المخالفة للشريعة بما يقضي منع بيعها لأن بيعها وسيلة إلى هذه الأمور الممنوعة ووسيلة الحرام حرام وجري العمل بها لا يبيحها. وكم من محرم جرى العمل به»[12]. فالجلسة إذن كما ينظم عبد القادر الفاسي:

(11) لنذكر بالمناسبة أن المنفعة قد عُرفت وورست في الجزائر كما في تونس ومصر تحت أسماء هي على التوالي: عنا وانزال وخلو.

(12) أنظر **العمل الفاسي** لابي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (المتوفى 1096 هـ/ 1685 م)، وهذا العمل عبارة عن أرجوزة من 430 بيتاً مع شرح للسجلماسي، الطبعة الحجرية، في جزأين، فاس 1291 هـ، ج 1، ص 351.

ليس لها في الشرع أصل يعلم ولا قياس قاله من يفهم[13]

غير أن بعض الفقهاء وضعوا شرطاً لتحليل نوع خاص من الجلسة وهو الذي يقوم فيه المستأجر المتعاقد بتجهيز محل كرائه لأجل معلوم ليطلب في مقابل ذلك بتجديد العقد. فإن قبل المالك تم ذلك التجديد، وإن امتنع أصبح العقد مفسوخاً، إلا أن طبيعة الجلسة وكذلك الجزى لا تساير هذا الشرط، وذلك لسببين يحسن لوي ميبو تسجيلهما.

«1 ـ الهدف المتبع من قبل الطرفين هو الحصول بواسطة أداء كراء زهيد على الانتفاع المستديم من إقامة حانوت أو بناء أو غرس، أي على الحق في الكراء اللامحدود.

«2 ـ ان عقد الجلسة والجزى، كشكل إيجار يُعقده بيع أدوات دكان وبناء أو غرس، يخل هو نفسه بالقاعدة القائلة بفساد البيع في حالة عدم تحديد الشيء»[14].

عقدة الصراع إذن تكمن في مدة الانتفاع: فهي مستديمة حسب فقهاء «العمل» ومحدودة عند فقهاء الشرع. أما حين يسعى «العمل» أحياناً إلى الايهام بانقياده لروح الشرع، فإنه يستعين بأنواع من الخدع والحيل التي لا تنطلي على نبهاء علماء الشريعة وثقاتها.

* * *

نترك جانباً مؤسسات عرفية أخرى مماثلة صورياً كالصفقة أو الاستغراق، إذ إن تحليلها لن يزيد إلا في إطالة العرض من دون أن يغير شيئاً في عبارات الاشكال.

أما وجه الاشكال فيظهر الآن مشخصاً في ابعاد الانفصام الذي قام تاريخياً بين المصنفات الفقهية المهيمنة والممارسات العرفية، أو بكلمات عامة بين الخطاب والمؤسسة. وهذا الانفصام لم يكن معاشاً فقط وإنما كذلك مدركاً ومنظراً. وعباراته المعارضة هي باختصار كالتالي:

(13) نفس المرجع ج 1، ص 354.

(14) لوي ميبو، **تجزيئات الحبوس** (بالفرنسية)، الرباط 1918، ص 17.

الشريعة / العرف

حكم الشريعة / حكم العادة

المشهور / الشاذ

المحظور / الضرورة، المصلحة الوقتية

النص / التعامل

الاجتهاد / التقليد

فحول هذا الانفصام لنقرأ هذه الشهادة المعبرة ـ من ضمن شهادات أخرى ـ المأخوذة من **العمل الفاسي**[15]:

«وما به العمل دون المشهور مقدم في الأخذ غير مهجور».

ويعلق السجلماسي قائلاً: «يريد أن القول بالشاذ الذي جرى عليه عمل القضاة واستمر حكمهم به مقدم في الأخذ به على القول المشهور. فيجب على القاضي الحكم به ويمضي حكمه به ولا ينقض...» ويكتب يعيش الشاوي من جهته، معززاً هذا التوجه: «لا منافاة بين جري العمل وعدم الشهرة. فقد يكون القول غير مشهور ويجري به العمل، فيقدم على المشهور. فلا وجه للتنظير في ذلك» ويعترف الشيخ طفى في جملة مقتضبة ومعبرة: «كم من شيء جرى به العمل والمشهور خلافه»[16].

قد لا تحتاج هذه النصوص إلى مزيد من الوضيح، وإن كان ما يماثلها تعتريه أحياناً سمة التأرجح والالتباس. إنما يمكننا أن نستخلص لدى كتاب العمل والنوازل موقفين أساسيين:

1 ـــ موقف التوفيق

وهو يقدم على إرادة تجاوز التناقض بين ما جرى به العمل وبين المشهور، وذلك بفسخه، وطريقة التفكير فيه هي كالتالي: يخصص مالك في مذهبه حيزاً

(15) **العمل الفاسي**، المرجع المذكور، ج 2، ص 101.

(16) نفس المرجع، ج 2، ص 109.

مهماً للعرف، وبما أن للعرف حجية الاجماع الذي هو أصل، وجب أن يكون العرف أصلاً. وقد أتاحت هذه التطابقات حقاً لبعض الفقهاء تبرير الخماسة بمعاملات المغارسة والمساقاة ـ المباحة شرعاً ـ مع أن هيئتها مغايرة من حيث نمط الاستغلال وتوزيع المحصول. وهكذا قالوا، ومن بينهم على سبيل المثال دردير شارح الشيخ خليل، بأن «العرف قاعدة من قواعد الفقه». وسار على نهجهم أخصائيون أجانب في شؤون الاسلام الشرعية، أمثال فانيون وبيرون وموران[17]. غير أن هذا التأويل تعتوره خدعتان:

أ ـ في اللغة العربية عموماً ـ وفي العربية المغربية خصوصاً ـ يمكن لكلمة عرف أن يكون لها تارة معنى المعروف وطورا معنى العادة اللغوية...[18].

ب ـ تمديد احترام مالك لاعراف المدينة إلى كل أشكال العرف التي يفرزها التاريخ ليس سوى خطأ اسقاطي فادح. فهل من اللازم توضيح أن تقنين عرف المدينة في زمن النبي لا يعبر عند ذلك إلا عن إرادته في العود إلى ينابيع الاسلام الحية وإضفاء طابع السنن عليها؟

إن موقف التوفيق المذكور ينتهي بأصحابه في آخر المطاف إلى بلع العادات ونتاجات العرف مع الهمس باللطيف وغض النظر عن وجوه منافاتها للمشهور.

2 ـ موقف التحدي

إنه لا يظهر كذلك إلا عندما تعوزه الأدلة «النصية»، مع أن هذه الادلة عموماً لا تستمد قوامها إلا من تحكم التأويل. فكثير ما يسرد الأمر القرآني و«امر بالعرف» (الاعراف، 199) وكذلك الاحاديث النبوية. ويتعلق الأمر هنا مرة أخرى بالخلط بين العرف بمعناه الديني الاخلاقي وبين العرف بمفهومه المجتمعي الدنيوي، أي كممارسة أو مؤسسة جرت بها العادة بين الناس. لكن الذي أعطى للموقف المذكور سنداً قوياً هو بحق الامام الثاني في الحنفية أبو يوسف يعقوب، رائد نمو

(17) لنسجل بالمناسبة أن مجهود إضفاء الطابع الاسلامي على القانون العرفي قد ظهر في سياسة تأمين المغرب التي قادها الاستعمار الفرنسي. وبهذا المجهود يتظاهر المحتلون بأنهم يهتمون بالحفاظ على الشريعة الاسلامية مع احترام الاعراف والتقاليد المحلية. أنظر مثلاً أعمال ميشوبيلير وروبير مونتاني وغيرهما.

(18) انظر ج. بيرك، **محاولة في المنهج الفقهي المغربي**، المرجع المذكور، ص 48.

مؤسسة الحبوس، في مؤلفه **كتاب الخراج**. وبالامكان تلخيص برهنته الجريئة الي تذهب إلى حد تفكيك الطبيعة المتعالية لأي نص: ليس النص في الواقع سوى التعبير عن العرف في زمن النبي، والنبي لم يكن يتهاون في ربط النص بتغيرات العرف... وبالتالي إذا تغير العرف، أمكن التبديل أو التنقيح في حق النص كذلك.

غير أن هذه المراجع لا تُعبأ عموماً إلا من طرف الذين يصرون على اصلاح ما يستحيل إصلاحه. ذلك لأن الواقع الوحيد الذي يتفق حوله أهم ممثلي الطرفين هو أن «العمل» لا يملك أن يستمد أساسه من الشرع و«المشهور». وبالتالي فإن عليه أن يقف على قاعدة مبدأ وجوده نفسه ويعطي كمقياس لصلاحيته دليل سيره وجريانه. وتعزز هذا المقياس وتلك القاعدة نظرياً ما سقناه أعلاه من المصطلحات والمفاهيم التي هي نتاج مخاض الحياة الاجتماعية والاقتصادية «الجارية».

يمثل موقف التحدي ذاك أهمية قصوى من الوجهة السوسيو ـ تاريخية، إذ إن فضله يكمن في بلورة عنصرين أساسيين:

أ ـ إن العرف لا يقوم على الاجماع بالمعنى الفقهي القديم للكلمة. ويسجل السجلماسي ما قاله الشيخ طفي: «مراد العلماء بقولهم وبه العمل وعمل به أن القول حكم به الأئمة واستمر حكمهم. وجريان العرف بالشيء هو عمل العامة به من غير استناد لحكم من قول أو فعل»[19].

ب ـ إن المصلحة الوقتية تعلو على كل مذهب ولو كان مشهوراً، فالعرف: «اقتضته المصلحة في حق العامة وتغيير العوائد وذلك أمر عام»[20].

ج ـ إن خصوصية الممارسات المحلية والقومية (أي ما جرى العمل به في البلاد) لهي واقع مترسخ من العبث نكرانه، ويقول العمل الفاسي: «في كلام المجاصي أن خروج القاضي عن عمل أهل بلاده بالشاذ ريبة فادحة (...) إن القاضي يلزمه اتباع عمل أهل بلده وأن خروجه عنه يوجب إساءة الظن به»[21] وهكذا يدشن كُتَّاب «العمل» و«النوازل»، رغم كثرة تملص البلاغة من فكرهم، تعديلاً في رؤيا العالم التقليدية وذلك بدفعها إلى احتواء الموضوع المجتمعي والوقت أو البعد اليومي المعاش.

---

(19) **العمل الفاسي**، ج 2، ص 103.

(20) نفس المرجع والصفحة.

(21) نفس المرجع، ج 2، ص 104.

د ـ إن التقليد قاعدة مجتمعية. فقد طرأ عند أولئك الكتاب تحول دلالي في معنى التقليد كاتباع أو انقياد أعمى، إذ إنه أصبح مرادفاً لمبدأ الاندماج المجتمعي والتمسك بأسس الفقه «العملي». إنه، إن شئنا، المحاكاة بالمعنى الذي حدده جابرييل طارد، أي كشكل استيعاب مجتمعي متميز: «فإذا كان مقتضى السياسة في حق المجتهد اتباع عمل أهل بلاده فما بالك بالمقلد الذي ذلك في حقه هو المشروع ولا تقتضي الاصول خلافه»[22]. أما لهذه الأزمنة المتأخرة، فعند كل فقيه غير راض عن وضعه الاجتماعي أصبح مجرد الطعن في هذا التقليد العرفي باسم تقليد السلف يخول له الحق في حيازة لقب المجتهد الشرفي الاجوف.

أخيراً، أي دلالة يمكن إعطاؤها لعقدة النزاع في هذه المساجلات الطويلة المضنية؟ إن رأينا فيها التعبير عن الصراع الدائم بين الشر والخير أو الرذيلة والفضيلة فقد أخضعنا المواضيع الانسانية لمعالجة ماورائية، أي جوفاء وسيئة الاستخبار. خلف كل تلك المطارحات المتعارضة كان يدور في الحقيقة صراع مصلحي بين المدافعين عن واقع النص وبين اتباع نص الواقع. وكان وضع ودور هؤلاء الفرقاء على ساحة المجمع يرتبطان أيما ارتباط بمصير كل من ذينك الاختيارين.

* * *

لنخلص إذن إلى القول بأن السعي إلى الرد على مقتضيات الضرورة وتبدلات الاحوال والعادات في البلدان هو الذي جعل كتب العمل والنوازل والفتاوى تتطور وتحل بالتدريج محل مصنفات الفقه التقليدي، مع أن هذا الأخير هو الذي يظل مهيمناً في أنظمة «التعليم الأصيل». وهكذا لن يجد عالم القانون ولا عالم الاجتماع في هذه المصنفات أجوبة قيمة دقيقة عن أسئلتهم حول العلائق المجتمعية وطبيعة وسير التنظيمات القانونية خلال تاريخ الاسلام المعاين، وسيكون عليهم أن يستقوها عند هؤلاء الذين يتشبعون بمعنى اليومي والطارىء ويجتازون تجارب اجتهادية عملية، وهم القضاة والمفتون. فكتب الفتاوى والنوازل، التي لم يقابلها كبار الفقهاء إلا بالازدراء أو الاهمال، اكتست أهمية

(22) نفس المرجع والصفحة.

كبرى وصلحت كأدوات عمل ثمينة عند الباحثين في تاريخ المجتمعات العربية الاسلامية. ذلك لأن الفقه الكلاسيكي إنما قامت نصوصه على أساس السعي إلى تطويق وكبح تقلبات التاريخ وعرضياته... وهكذا أمام تصاعد الخطاب الفقهي الخالص كان الوجود المحسوس يلقى بالتدريج إقصاءه إلى درجات سفلى معتمة أو انزواءه في هوامش ضيقة مهملة.

إن اغتراب الفقه التقليدي عن عالم التاريخ هو ما يمكن أن نسميه بالسقوط التاريخي للفقه، ملخصين بذلك الملاحظات العديدة حول القطيعة التي قامت بينه وبين فقه العمل والنوازل.

* * *

لحد الآن، لم نقم إلا بعرض لوحة مختصرة لاشكال العلاقة والقطيعة بين الفقه النظري والفقه «العملي». إلا أن تعرضنا لهذا الأخير في إطار ماض منصرم أو قريب لن يعفينا من التساؤل عن علاقات الفتاوى بالحاضر والمستقبل. وهنا، لا مندوحة لنا من الاسراع إلى معاينة طابعها الاجرائي المتفاقم.

نعلم كم كانت يقظة محمد عبده مفتي مصر كبيرة ومريرة وهو يسجل سوء طوية المستفتين والغبن اللاحق بقواعد وتعاليم الأخلاق الاجتماعية والاقتصادية التقليدية. ففي تاريخ العالم العربي ـ الاسلامي لم يبلغ أبداً وعي التغيير المجتمعي ـ وإن في اتجاهات متعارضة ظاهرياً ـ درجة الحدة والنشاط التي بلغها في هذا العصر. ذلك لأن هذا الوعي لا يستقطب الليبراليين التجديديين فحسب، وإنما كذلك التيارات السلفية التي تدرك التغيير على أنه استرجاع للذات والهوية الأصيلة. واقتصاراً على هذه الأخيرة، رغم أن حدودها مع التيارات الليبرالية ليست قارة ولا واضحة، نقول بأن سيكولوجيا المصالح وحدها كفيلة بالكشف عن الدوافع الدفينة لدعواتها الاصلاحية الاجتماعية المشروطة بمبدأ العود إلى السلف. وفعلاً فالصدمات والتحولات الطارئة في البلدان العربية الاسلامية منذ النصف

(23) لنذكر، في هذا الاتجاه، بالمثال الدال الذي يسرده كارل منهايم حول «المالك العقاري الذي صارت أراضيه مقاولة رأسمالية، غير أنه ظل يجتهد نفسه في تأويل علاقاته بعماله الزراعيين ووظيفته نفسها في المقاولة بواسطة مقولات تذكر بالنظام الابيسي». (**الايديولوجيا والطوبى**، الترجمة الفرنسية، ط. ريفيير وجماعته، باريس 1956، ص 105).

الأول من القرن التاسع عشر لم تتأخر في إحداث انتقالات محسوسة في بنيات التنظيمات المجتمعية العتيقة. فتحديث بعض قطاعات الاقتصاد وميلاد ظاهرة الصناعة ثم تشغيل فرق الخبراء والمساعدين، كل هذا كان من شأنه أن هدد ليس فحسب مواقع الفقهاء والمفتين التقليدية، وإنما كذلك معاشهم واستمرارهم. مما ولد لديهم شعوراً بالذعر بفعل ما أصبحوا يعانونه من تهميش وإهمال ومن اتساع الهوة بين وضعهم الصوري ودورهم الحقيقي. والعلماء الذين تبنوا، خلال المرحلة الاستعمارية، مواقف وطنية كانت تحركهم أساساً قصود ومرام دينية اجتماعية، فدعوة الرجوع إلى الاصول عندهم يمكن ترجمتها سوسيولوجيا برغبتهم في إعادة احتلال مراكزهم السابقة المكرسة من طرف المجتمع التقليدي. غير أن مرحلة ما بعد الاستعمار أتت لتبخر أحلامهم وترجع أحكامهم وفتواهم إلى حقل الشكليات والمزايدات.

إن التشغيل الوحيد لنخب العلماء والفقهاء الذي لا زال ممكناً يقوم على صعيد تعاونهم مع السلطات السياسية القائمة وأنظمة الرقابة المهيمنة. أما جمهرة مستخدمي الاطر الدينية القديمة، فإذا لم يصبحوا أشباحاً «معممة» تمارس التسول المقنع، فهم يسقطون في أسفل درجات الوظيفة العمومية: وأما معارفهم التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ المدن العتيقة (كفاس والقيروان والقاهرة، الخ) فقد أضحت عبارة عن معارف محفوظة أو تذكرية لا يمكن نقلها إلى حقل المعرفة العملية أو المواقف البناءة. ومن ثمة كانت أزمة الانفصام عن الواقع التي تكابدها مدعاة لرجوع تلك المدن إلى محيطاتها الصلبة المتمثلة في مشاكل تنميتها الاقتصادية والسياسية، أي مشاكل وجودها.

* * *

لنا في الختام أن نتساءل ونحن نعاين التفكك التاريخي للفقه ولا فعالية الفتاوى ثم خيبة آمال العلماء والمفتين: أين نحن الآن من الايديولوجيا الشرعية التقليدية؟

إن اندماج العالم العربي ـ الاسلامي في عهد التقنية والاقتصاد الحديث يحدث بأشكال جد مأساوية. فهو لا يعيش في ذلك تلاشي مقولاته المعرفية التقليدية فحسب، وإنما أيضاً ضياع الحقول الدلالية التي هيكلت حطاباته منذ قرون. وهكذا بحكم ثقل التحديدات التقليدية لمقولات ومفاهيم الجهاز الشرعي

الموروث، فإن هذا الجهاز يظهر قاصر الاجرائية والتحكم في ميدان معرفة الواقع التاريخي الحاضر وعقلنته، بحيث إنه لا يتدخل في حركة هذا الواقع إلا في حالة تحجر أو كساد دلالي[23]. وفي هذه الحالة، كل محاولة لفهم العالم الحي المتغير كثيراً ما تتعرض للتشويه فالاجهاض وتسقط في الاصلاحية المتعثرة ذات الصنف المتخلف.

حيال هذا الماضي السلبي، الدعوة إلى استبدال النظام الشرعي التقليدي بنظام يناسب العصر ويؤثر فيه تشكل إمكانية «قانونية» أخرى لا تكون فاعلة إلا بقدر ما تكون قادرة على الاضطلاع بمخاطرها والتغلب على صعوباتها، وما أكثرها! أما الامكانية التي يظهر أنها، تاريخياً ومجتمعياً، أقرب إلى شروط التحقيق فهي التي تسير في إتجاه تثوير الفقه من أجل إنقاذه. وهنا يكون على الفقيه لهذا العصر، كرجل دين، أن يعي موقعه ويحدد اختياراته. فموقعه الذي لم تعد له نفس الهيمنة والأهمية كما في الماضي أصبح مطبوعاً بالنسبية نظراً لمواقف تنافسه وتنزع عنه الصدارة، اعتماداً على مواقع علمانية أو علموية. أما اختياراته فهي الآن أكثر من أي وقت مضى، تجنباً لفقر الانزواء، مطالبة بالتعميق والانفتاح، أي بإعادة فتح باب الاجتهاد المطلق على مصراعيه.

رفع مقولة العود إلى السلف! نعم ولكن شريطة أن يعني ذلك استصحاب روح الاسلام كدين ليس غير. لأن هذا العود يكون ضرباً من الاستحالة إن هو ضحى بتاريخية المادة وبالمنطق المحايث الذي تستوجبه من حيث الطبيعة والوظيفة ظواهر التحول والتغير.

تثوير الفقه، تلك هي المهمة، فكيف العمل والمنطلق؟

المقدمة التي قد لا يطالب رجل الدين بالبرهنة عليها هي أن «جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته» إلخ.، إلا أن ما يظل يُطالب به دوماً هو أن يتخلى عن قيود التقليد لحساب الاجتهاد المطلق الحر الذي يرفع الشعار الحنفي: «هم (أي المجتهدون والسلف) رجال ونحن رجال».

أما العمل الاجتهادي فإنه أصبح في ميدان العبادات نافلة وفي حقل المعاملات فرضاً. ففي الميدان الأول المحجة ما أبيضها! والحلال بين والحرام

بين. والأمر خلاف ذلك في المعاملات التي يحكمها قانون التغيير والتقلبات. وهنا تقوم ضرورة المراجعات الموجعة بقدر ما هي ملحة. وقد تتلخص في التساؤلات التالية:

ـ ما هو نموذج الفقيه العدل؟

ـ كيف ينظر الفقه إلى التفاوتات الطبقية المريعة، وهل يرى أن الأمر بالصدقات والزكوات طريق ناجع لتهوينها، أم أنه على العكس يكرسها ويُبْقي المجتمع على ما هو عليه من طبقية وتمايز؟..

ـ كيف يمكن تطوير الحلقة الضعيفة في الفقه الكلاسيكي، المتعلقة بالعقود والقانون الجنائي والدستوري، وذلك على ضوء ما جدَّ في أنماط الانتاج داخل المجتمعات الاسلامية الحديثة؟

ـ هل من سبيل إلى إنقاذ الاسلام من عبث فقهاء السوء ومن مخالب الاستغلال السلطوي والطبقي؟

ـ هل بالامكان تحويل الاسلام إلى رادع روحي أمام تجبر الامبرياليات وتحدياتها الملحة، وبالتالي الاسهام في تضييق الهوة بين واقع الشعوب المستضعفة وتطلعاتها إلى التحرر والتقدم؟

هذا بعض من الأسئلة الضخمة التي تُطرح في أفق البحث الاساسي لدى رجل الدين المعاصر. والاجادة في طرحها ليست أقل شأناً من إجادة الرد عليها. وفي كلا الأمرين يكون الفقيه أو رجل الدين لهذا العهد مطالباً بأن يحيط بالعلوم الدينية والعلوم العقلية على حد سواء، وأن يعي تمام الوعي اختياراته ومسؤولياته السياسية والطبقية...

V

السلفية ومصاعب العود إلى الاجتهاد

لا يريد سانشو أن يقوم التناقض بين فردين، واحد كبورجوازي والآخر كبروليتاري(...)، إنه يؤثر أن يراهما في علاقة شخصية بين فرد وفرد. وهو لا يرى أن العلاقات الشخصية، في إطار تقسيم العمل، تصير حتماً وبالضرورة علاقات طبقية وتترسخ على هذا الأساس؛ وهكذا يتحول كل لغوه إلى أمنية يعتقد تحقيقها بوعظ أفراد هذه الطبقات بتطهير روحهم من فكرة «تناقضهم» و«امتيازاتهم الخاصة»... ولهدم «التناقض» و«الخاص» يكفي تبديل «الرأي والارادة».

كارل ماركس، **الايديولوجيا الألمانية**

سلف في **لسان العرب** تقدم. و«السلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون. وقوله عزّ وجل: فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين». أما كلمة سلفية التي هي حديثة الوضع. فمعناها العام يطلق على كل دعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح والتمثل به في العبادات والمعاملات. وقد خصص ذلك المعنى خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر فعنى فكر مدرسة **المنار** ومواقفها، وعلى رأسها الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني.

السلفية بالمعنى الخاص هي هذه الايديولوجية الأصولية الاسلامية التي تقوم بإعادة تقويم وتنشيط ماضي السلف، قصد الاجابة على حاجيات وطموحات الحاضر. ويمكن أن نصف قوامها الفكري حول قضيتين رئيسيتين متلازمتين: إبطال التقليد فإعادة فتح باب الاجتهاد.

إذا كان يجدي تحليل الاجتهاد عند محمد عبده، انطلاقاً من أهدافه المترسمة، قلنا بأن الصراع ضد التقليد يكوّن حجر الزاوية في أعماله. فصوته

ارتفع، كما يتصور، لتحرير الفكر من ربقة التقليد وفهم الدين كما فهمه السلف... بل إن صاحب الصوت يذهب إلى حد تبني موقف يذكر بموقف أخذه الفيلسوف «الزنديق» أبو بكر الرازي ضد معاصره أبي حاتم الرازي الاسماعيلي: «صرف [الاسلام] القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عنه الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا سيما لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه..»[1].

الاسلام الحق يتموقع إذن خارج التقليد وضده. «ألم يأت» لمناهضة روح الاتباع والمحاكاة العمياء عند المشركين واليهود والنصارى ولابطال تقديسهم للآباء والأجداد؟ ويحتج محمد عبده بالآية 170 من سورة البقرة: **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾**.

في كتابات الشيخ كما في إصدارات **المنار** عموماً تتردد بكثرة عبارة «وجاء الاسلام»، دالة على أن الدين الجديد، وقد نسخ الأديان السابقة وكشف عن الخلل في تقاليدها، أراد أن يحدث قطيعة أو فرقاناً في تاريخ الانسانية، بحيث يدشن عهداً جديداً هو عهد التجديد والاجتهاد والتدين المتفتح.

لكن هل عمل المسلمون على تحريك وإثراء هذه الطاقة البدئية في الاسلام؟

يسم مؤسسو السلفية عموماً لحظة انسداد الاجتهاد وتفشي التقليد عند نهاية تأسيس المذاهب الأربعة. ويكتب رشيد رضا واصفاً: «لما كثر القول بالرأي قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسمان: أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين، الناهين عن التقليد غير المعصوم في الدين. ثم حدثت المذاهب وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، فضاع العلم

---

(1) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة 1966، ص 147.

من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها»[2].

وهكذا يكون اغتراب اندفاعة الفكر والابداع الأولى في المُعاد المكرور والحواشي هو علة الركود الثقافي الذي عرفه العالم الاسلامي طيلة عهود انحطاطه.

كان الغزالي وابن تيمية هما أيضاً يناهضان التقليد، الأول لكي يمارس المؤمن وظيفته كمؤمن، بالاختيار والتقدير في الظنيات، والثاني لكي يعود السلف إلى تحمل مهام المدينة. لكن رغم ذلك، ظل هذا الأخير حنبلياً، وكان الآخر شافعياً. أما الامام عبده، فإنه يزيد خطوة، مقترحاً تقليداً يعلو على كل تقليد بحيث يتوجه إلى النبي الأمين المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى. ودون هذا التقليد أو داخل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية لا يكون التقليد إلا تعتيماً لروح الاسلام الصافية.

كل هذا النقد السلبي اللاذع للتقليد يتأدى عنه إعلان معاودة النشاطات الفكرية وبالتالي تحرير الاجتهاد.

الاجتهاد عند السلفية هو روح الدين، بحيث أن إنطفاء جذوته يؤثر سلباً في كيان الدين نفسه، لكن ماذا أصبح يعنيه الاجتهاد لدى منظري السلفية؟

يعطي **تفسير المنار** بدءاً تعريفاً بالسلب قابلاً للطعن والابطال، وهو الاجتهاد في المذهب الذي يعتبره نوعاً من الشرك. فهل لنا من حاجة إلى وسطاء لمعرفة الحلال والحرام وما تقره الأصول البينة؟ أما التعريف بالايجاب، وهو وظيفي، فيقول: «وإنما أباح لنا [الشارع] الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا»[3]، وبهذا يكون التعبيرَ عن بذل الجهد في تكيفنا مع العالم ونشر العلم ونصرة كلمة الله...

قد يكون الآن من اللازم ضبط استعمال ومآل التصور السلفي للاجتهاد، اعتباراً للمحيط السوسيو ـ سياسي القائم. وعلى هذا النحو يتيسر لنا تقويم أصالته في حدودها الحقة.

1 ـ ليست الحركة السلفية لهذا العهد ظاهرة معزولة أو فريدة في تاريخ

---

(2) **تفسير القرآن الحكيم**، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت 1973، ج 6، ص 143.

(3) نفس المرجع، ج 3، ص 328.

الاسلام، بل إنها تلتقي مع هذه المذاهب التي عرفها ذلك التاريخ في فكر الغزالي وابن تيمية وغيرهما. وقد يهمنا أن نعرض بشيء من التركيز لأهم وجوهها المشتركة.

1.1 ـــ رفض التاريخية

يقوم هذا الرفض على منطق بسيط يمكن أن يكتسي شكلاً قياسياً، هو:

ـ نظام التأسيسية الأصيلة (أو إسلام السلف) هو المصدر المرجعي الذي لا بديل له والنموذج القيم الأعلى لسلوكاتنا الكيفية في العالم الحديث. فلكي نحافظ على تلك التأسيسية طي نقاوتها البدئية، علينا بتذكرها أحسن تذكر[4].

ـ غير أن التاريخ، بمحنه وملابساته، ما فتىء يُظهر لنا شتى أصناف الغريب والبدعة، ويعكر صفو هويتنا، ويدفعنا إلى صغائر الحياة اليومية والممارسة اللادينية[5].

ـ إذن لِنُضعف كل إحساس تاريخي ولنستعد ذاكرتنا الأصيلة إن كنا نرغب في الحياة الصادقة المثلى[6].

ومن ثمة فالماضي لا يكون في ذاته، بل إن العلم به منبنيٌ ومقام هنا والآن، حسب مطالب الحاضر وطموحاته[7].

نرى في آخر الأمر أن التحكم السلفي إن هو في الحقيقة إلا رد فعل ضد

---

(4) يلزم إذن خلق أنظمة تعليمية أصيلة تحمل شعار التذكير، لأن التذكير، كما نقرأ في التفسير، «هو الذي يحيي علم المجتهدين، لأنهم كانوا مذكرين ومبينين، لا صادين عنه ولا ناسخين..» نفس المرجع، ج 2، ص 339.

(5) من علامات الممارسات اللاّدينية انقطاع الاجيال الجديدة عن الشعائر الدينية وخرق المبادئ والقواعد الدينية الأساسية والاعراض عن الأخلاق الاقتصادية الاسلامية الصرفة..

(6) إن في هذا الاقتداء بالسلف بحثاً عن الشفاء. إنه ـ حسب تعبير جاك بيرك ـ «يضطلع بمهمة تعويضية في الالتئام والاكتمال». ولعل من أهم النصوص التي تؤكد ما نحن بصدده هي التي نقرأها في **العروة الوثقى** لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت 1970: «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها»، «النصرانية والاسلام وأهلهما»، «إنحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك»... أنظر كذلك دراسة هـ. لاووست «الاصلاحية السنية عند السلفيين والخاصيات العامة لتنظيمها الراهن»، **مجلة الدراسة الاسلامية** (بالفرنسية)، 1932.

(7) في هذا المقام قد تتحدث الانثروبولوجيا المعاصرة عن أنسقة أو أحزمة أمنية تعرف جزئياً الشخصية القاعدية وتكمن في حمايات منظمة يلجأ إليها الفرد لمقاومة المخاوف التي تولدها فيه حرماناته في الواقع المجتمعي الموضوعي. وهذه الأطروحة هي التي نقرأها في أعمال بينديكت وميد وكرديز ولينتون وغيرهم.

التاريخ الذي يجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة.

إن نقد السلفية للهرطقات والكلام له دلالة بينة. فهو يؤدي بالفعل وظيفة تطهيرية بخصوص نبت التاريخ السيء ومعاطبه. فمحمد عبده على رأس السلفية لا يقوم إلا بإعادة طبع الحس اللاتاريخي مطعَّماً بمعطيات وظروف جديدة، ذلك الحس الذي يمكن معاينته عند منظريه كالغزالي وابن حزم وابن تيمية على وجه الخصوص(8).

شعار «الرجوع إلى السلف» المتبنى بقوة وحماس من طرف الاصلاحيين الاسلاميين لهذا العصر هو تعبير عن إرادتهم في إحداث اختزالات تاريخية ضخمة تنتهي بهم إلى الأخذ بما يشكل لديهم الأصل والجوهر. فهم، وقد أطلقوا القرائح لعملهم التطهيري، يعزلون التأويلات المذهبية ويذمونها ويحكمون على تراكم التسربات الانسانية في «المنزل» لا كشهادات على مختلف الأزمنة التاريخية وعلى مأساة باطنة، بل كنبت طفيلي ومضل. وهكذا نرى محمد عبده يناهض هؤلاء الذين يفضلون «كتب الأموات على كتاب الله»، ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الالهية...

إذا قومنا الاختزال السلفي من الوجهة التاريخية فإنه لن يتأخر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عموماً شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من مسلسل تاريخي بإنكار المسلسل جملةً وتحويله إلى ظلمة وهباء منثور...

إن الخطاب الأصولي اللاتاريخي، الداعي إلى التمثل بالسلف مع حرق حواجز التاريخ وتراكماته، قد وجد نفسه على المسرح السياسي في مواجهة حادة مع الخطاب القومي القائل بالمنطق التاريخي والنضال المباشر. وفي تاريخ مصر المعاصر تجسدت تلك المواجهة بين سلفية عبده الاصلاحية وبين المشروع القومي الثوري، أو، حسب تسميات اللورد كرومير في كتابه **مصر الحديثة**، بين الجيرانديين، أصحاب «الوقائع المصرية» (عبده وزغلول ومناصرو رياض باشا رئيس الحكومة في عهد الخديو توفيق) وبين اليعقوبيين، العرابيين ثم الكامليين. هذا مع

(8) انظر مثلاً في **رسالة التوحيد** (المرجع المذكور) كيف يصور محمد عبده مختلف التيارات والمذاهب في تاريخ الاسلام بأسلوب اختزالي قيمي خاص بكل أعداء التاريخ الحي، القدامى منهم والجدد.

العلم أن الشيخ عبده، بعد احتدام الثورة العرابية، قد آثر اللحاق بها رغم قناعاته الاصلاحية العميقة.

2.1 ـ اختزال السوسيو ـــ سياسي في الأخلاقي ـــ الديني

الفكر السلفي هو بلا حجاج فكر ديني في الجوهر. فالعنصر المحرك لديه في كل مشروع إصلاح مجتمعي وعموماً في كل نهضة هو الدين: «لأن جرثومة الدين، كما يكتب عبده والأفغاني، متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياه نور خفي من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت، فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم فلا يعجزون بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني»[9].

حيال نظام الاسلام التأسيسي الأصلي تعبر الحركات الأصولية عن نفس الموقف الداعي إلى استبطانه وفرضه لا كمجرد حالة تعبدية أو كقضية بين الفرد ومولاه، بل كأرضية حاسمة ومدخل رئيسي للعالم الدنيوي. ولامداد ذلك النظام بوجود أقوى في الزمن الراهن، تحمل أتباع تلك الحركات واجب تجديد إنعاش أسسه. وهكذا تم إعلاء النصوص المؤسسة إلى مصف أنسقة العلامات والآيات التي يتعمق معناها عند كل منعطف وكل وضع صراعي لتنتهي إلى تشكيل لغة فوق اللغة ومرجع مركزي متسيد.

هذا الاتجاه لتلك الحركات قد أخذ شكلاً حاداً ومتميزاً مع السلفية التي ظل أقطابها، رغم مرونتهم النسبية وتكيفاتهم، يعانون من تنكرات نمط الحياة الحديثة للدين كوازع ورادع في مجال الأخلاق، أو كمشروع إصلاح في ميدان المجتمع والسياسة. وهكذا مثلاً، فبعد أن انهزم محمد عبده سياسياً، وأصبح لا يثق بصدق نوايا المستفتين، عاد إلى مزاولة وظيفته الأصلية كداعية ومربٍّ. وهل كان في مقدوره أن يفعل غير ذلك، ما دام أنه لم يفتأ يُرجع السوسيو ـ سياسي إلى الأخلاقي ـ الديني ويتغاضى عن الحقل الموضوعي الذي تنبني فيه علاقات الصراع والنزاع بين مختلف الفئات المجتمعية المتفاوتة طبقياً واقتصادياً؟ إذا كانت محاولات عبده قد آلت إلى ما يشبه الاخفاق، فلأنه ظل يفكر دينياً في

(9) الأفغاني ـ عبده، **العروة الوثقى**، المرجع المذكور، ص: 61.

أوضاع لا تمت إلا إلى المضاربة السياسية وعلاقات القوى المتواجدة. ولهذا كان ـ حسب تعبير أحمد أمين ـ يلعن السياسة ومشتقاتها.

* * *

2 ـ مع السلفية، تعدى الاجتهاد معانيه التقليدية الفقهية والكلامية. لقد صار مفهوماً إجرائياً متعدد الوظائف، يتدخل في مواضيع ومستويات شتى، فينسحب على طلب المجهود لاسترجاع الأصالة وتحقيق المعاصرة. لكن رغم كثرة هذه الوظائف، فإن غايتها يمكن أن تتحدد في عنصرين:

1.2 ـ إرجاع الانسان المسلم إلى هويته الأساسية

يتعلق الأمر إجمالاً بإنارة بواطن المؤمنين وربطها بأواصر التجانس والوحدة. ولايجاد الهوية المشتركة العميقة، لا بد للتناقضات أن تلين وتتبخر. فليس هناك بين الناس فروق طبقية بل في الفضيلة والتقوى. أما التفاوتات «المادية» في المداخيل والأرزاق، فهي عرضية وثانوية، إذ يمكن تقليصها بإحياء مبادئ الأخوة والرحمة في الاسلام وإعادة خلق الانسان المسلم ذي الجسم أو البعد الواحد... هكذا إذن يجري هذا التصور وكأن ما يربط بين أعضاء الأمة ليس علاقات إنتاج، بل روابط الدم والقرابة.

إن عمل دمج الجماهير الاسلامية وتوحيدها لا يتأتى إلا بإجراء عمل تربوي وبيداغوجي مكثف. هذا العمل، حسب تقدير عبده، قد لا يتطلب إلا خمس عشرة سنة، سيما إذا أُجري تحت رعاية حكم استبدادي متنور: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل، مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجىء الأهل إلى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، ويحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة، إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل لا يخطو إلا ونظراته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه»[10]. وفكرة «المستبد العادل» هذه، عند عبده، تمثل الحلقة الضعيفة التي استغلها بيسر خصومه من عرابيين وكامليين، كما استغلوا مهادنته للأنجليز وتعويله عليهم لنفيذ مشاريعه الاصلاحية في القضاء والتعليم... عند عبده إذن، إنه

(10) رشيد رضا، **تاريخ الاستاذ الامام**، دار المنار، مصر 1367 هـ، ج 2، ص 390.

نفس التصور عن العوام الذي شاع في الاسلام الوسيط وحشرهم في النزوع إلى الفرق الصوفية وأعمال الزيغ والفتن... فعلى عمليات التعليم والتقويم أن تتوجه نحو النخب حتى تتمكن هذه الأخيرة من الاضطلاع بمهمة تأطير العوام تربوياً وحكمهم سياسياً قبل الاقدام على إرساء النظام النيابي وممارسته.

إن الصعوبة الرئيسية أمام فكر السلفيين تكمن في معالجتهم لمسائل حاسمة من هذا النوع: كيف يتسنى عملياً وموضوعياً الرجوع إلى السلف؟ كيف يمكن أن تقوم في عصرنا حكومة على غرار صورة الخلافة الراشدية؟ وقد أجاب الشيخ المفتي على هذين السؤالين بطريقة تمزج بين مثالية دينية مجردة وحذر سياسي مفرط.

تظهر آثار تلك الصعوبة عن كثب في أقوال عبده حول المسألة القومية. فهو يعتقد بأن: استقرار حال الأفراد من كل أمة واستطلاع أهوائها يثبت لجلي النظر ودقيقه وجود تعصب للجنس ونعرة عليه...». ولكن عبده يعتقد أن القومية ليست طبيعية وإنما هي من الملكات العارضة على الأنفس ترسمها وترسخها الضرورات. «فلو زالت الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال»[11]. وفي الاسلام «استغنت (الأنفس) عن عصبية الجنس لعدم الحاجة إليها فامحى أثرها من النفوس». والاستغناء يتم للدولة «بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلى الأصول الأولى في الديانة الاسلامية القوية. ومن سيره هذا تنبعث القوة وتتجدد لوازم المنعة». أما عملياً، فسيمكن تجاوز الجنسية، حسب هذا التصور، بأعمال الدعاة الضاربين في الأرض لنشر العصبية الاسلامية التي هي وحدها مصدر الوحدة والاستنهاض... وواضح من هذا أن عبده، وهو تركماني من جهة أبيه، لم يكن ليناصر القوميات، اللهم إلا إذا انصهرت وتوحدت في حركة إسلامية الروح والاتجاه.

قد ذهب بعض معارضي عبده، كالصحافي السوري أديب إسحاق وزعيم الحزب الوطني مصطفى كامل، إلى أن تصور وحدة المسلمين عند الشيخ ينم عن سوء إدراك للمشاكل الحقيقية وبالتالي عن تهافت في طرحها بعبارات متقادمة لم تعد هي عباراتها. وكيفما كانت صحة هذا الحكم فإن الوقائع قد أتت مرة أخرى

(11) نفس المرجع، أنظر «الجنسية والديانة الاسلامية»، ص 49.

لتعوق طموحات محمد عبده وتخيب آماله. ففي فترة عزلته عن السياسة لم يعد يأمل في إمكانيات توحد الأمة عبر حكوماتها ولا في إعادة إقامة إسلام السلف ديناً للأمة، ولا حتى في إصلاح جامعة الأزهر... فبعض اعترافاته لا تخفي يأسه، وهو القائل في رسالة إلى الأفغاني: «فقد تغلب أعوان الشر وأنصار السوء، بقوة جاههم، وشدة بأسهم، فأرغموا العقول على الاعتقاد بالمحال، وألجأوها للتصديق بما لا يقال (...) غلبنا على الأمر قطاع طريق الغير، اللابسين ثياب الأنبياء، المالكين مذاهب الجبارين، انتحلوا طريقتنا في الدعوة إلى الحرية وتمكنوا بقوة السيف وضعف الحكومة من إقناع العامة بكونهم دعاة الحق وحماة القانون، وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك، واشتد معهم في التعصب أولئك الأشرار الذين قدمنا ذكرهم...»[12]. ويقصد هنا بالكلام دعاة الحركة الوطنية الذين كان الشيخ يرميهم بالتهور ويرمونه هو بالزيغ عن الوطنية لأنه يشايع الانجليز ويتخذ كرومير عوناً له. ولم يكن خصومه يتعبون كثيراً في إقامة اتهاماتهم. فعودة الشيخ من منفاه إلى مصر، كما هو معروف، قد تم بفضل شفاعة لدى الخديو توفيق تقدم بها اللورد كرومر الذي يكتب في **مصر الحديثة**: «**إن العفو صدر عن الشيخ محمد عبده بسبب الضغط البريطاني**». ونفس الكاتب يقول عن محاولة الخديو عباس عزل الشيخ من منصب الافتاء: «إني لا أوافق على عزل الشيخ مهما كانت الأحوال، ما دمتُ موجوداً»[13]. ولعل هذه الملابسات هي التي خلقت بين عبده واستاذه الأفغاني نوعاً من الفتور في أواخر عهد صداقتهما.

2.2 ـ إستيعاب إيجابيات الآخر

الدعوات إلى إحياء البنيات الدينية رافقتها بنوع من الاعتدال دعوات إلى استيعاب إيجابيات الآخر، الذي هو الغرب. حقاً، الغرب فرض ذاته على العالم الاسلامي سلبياً، بالقمع وبحد السلاح. غير أنه يمثل أيضاً هذه القوة التي استمدت أسباب إشعاعها وانتشارها من نجاحاتها العلمية والتكنولوجية. أما نحن، فما يعرفنا سلبياً هو تأخرنا الاقتصادي والعلمي وإيجابياً هي مثلنا وعظمة ديننا[14]

---

(12) انظر **الأعمال الكاملة للامام محمد عبده**، ج 1 **الكتابات السياسية**، جمعها وحققها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص 575 -576.

(13) انظر **مصر الحديثة** (بالانجليزية)، ط. ماكميلان وجماعته، لندن 1908، ج 2، ص 180 -181.

(14) هنا نلتقي مع هذيان الأدبيات حول روحانية الشرق في مقابل مادية الغرب.

كيف نفسر في المرحلة الراهنة تخلف عالم الاسلام الاقتصادي والعلمي؟ وما «الحيلة وما الوسيلة» لرفعه، والوقت ـ حسب تعبير **العروة الوثقى** ـ ضيق والخطب شديد؟

تاريخياً، طُرح هذا المشكل بحدة كبيرة في البلدان الاسلامية التي تأثرت فيها المؤسسات السوسيو ـ سياسية والاقتصادية التقليدية بالواقع الاستعماري، فأصبحت في حالة تصدع واندثار. في هذا الوضع التاريخي الملموس، اصطدم الوعي الديني الاسلامي بلا رجعية التاريخ، فأخذ يبرئ ساحة العقيدة بقدر ما يتهم العاملين في المجتمع والسياسة. ويرى هذا الوعي أن ضائقة المسلمين الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن ردها إلا إلى تشردهم الديني، أما أن تعزى إلى البنية الدينية نفسها، فهذه تركيبة مستحيلة نظرياً واحتمال فاسد عابث.

-إن رصد أسباب التأخر يفسح المجال أمام الاقدام على الاصلاحات الضرورية، التي تهدف إلى دمج المسلم في هويته المؤسسة وتنشيط النمو الاقتصادي والتقني بالبحث والاختراع والاقتباسات. لهذه الغاية عبأ السلفيون كل الآيات والأحاديث التي تدعو الانسان إلى الانفتاح على علوم الدنيا والسعي إلى طلبها ولو في الصين، إلخ.

* * *

ختاماً، يلزم القول بأن السلفية لم تنته بوفاة مؤسسيها، بل إنها قد وجدت امتداداتها في المجتمعات الاسلامية، هنا في المغرب مع أبي شعيب الدكالي وبلعربي العلوي والزعيم علال الفاسي، وهناك في الجزائر مع بن باديس وفي تونس مع سالم بو حاجب وطاهر بن عاشور، وفي الأقطار الاسلامية التي عرفت الاستعمار وخاضت نضالات التحرر الوطني. أما حركة «الاخوان المسلمين» التي ظهرت بدءاً في مصر فيمكن القول بأنها قامت على أساس تبني المبادئ السلفية الكبرى وإعادة التفكير فيها قصد بلورتها وتجذيرها. وقد سارت تلك الحركة في اتجاهين متكاملين هما:

ـ التعميق النظري: إن مؤسسي حركة «الاخوان المسلمين»، سعياً منهم إلى إصلاح معاطب السلفية على مستوى التنظير، شرعوا في تعميق الحركة الاسلامية مع الاستخبار، في حدود الامكان، حول الحركات الفكرية في العالم المعاصر وحتى الماركسية التي يناصبونها العداء.

ـ النشاطية العنيفة: إن نوايا عبده التربوية قاصرة ودون خطر الموقف الذي

أصبح يستدعي الجهاد لاسترجاع مفاخر الاسلام ومهابة الأمة وعزتها. لهذا يؤكد البند الخامس من عقيدة الاخوان المسلمين المجتمعين في مؤتمرهم الثالث: «منهاج الاخوان المسلمين: 1 ـ اعتبار عقيدة الاخوان رمزاً لهذا المنهاج. 2 ـ على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهاج كله من الاسلام وأن كل نقص منه نقص من الفكرة الاسلامية الصحيحة. 3 ـ على كل أخ مسلم أن يعمل على نشر هذه المبادئ في جميع البيئات، وأن يتحمس لها تحمساً تاماً، وأن يطبقها في منزله مهما احتمل في سبيل ذلك من المكاره. 4 ـ كل أخ لا يلتزم هذه المبادئ، لنائب الدائرة أن يتخذ معه العقوبة التي تتناسب مع مخالفته وتعيده إلى التزام حدود المنهاج. وعلى حضرات النواب أن يهتموا بذلك، فإن الغاية هي تربية الاخوان قبل كل شيء»[15].

* * *

كثيرة هي الانتقادات التي وجهت للسلفية. لكن يحسن التذكير هنا بأشدها وأقساها، أي تلك التي تصدر عن الاختيار اليساري الماركسي والحس العلماني معاً، ومفادها:

1 ـ الامكان الايديولوجي (من تمذهبات وهرطقات) والحديث التاريخي (من بدع ونوازل) وأخيراً المؤسسة (اللاغية أو الموحشة من زاوية الخطاب الشرعي): كل هذه العوامل تحدد أهم تجليات العمل السالب في حياة الاسلام. والفكر الاسلامي الحديث المتمثل أساساً في السلفية، بدل أن يقوم بتعلم هذه السالبية، قصد ترويضها، لم يتبن حيالها إلا الموقف الابطالي الذي من شأنه أن يعود به إلى صميم التأسيسية البدئية. وهكذا نراه ينبني على الكلمات وحول المصادر الي لا تعد في تصوره الاعلائي أشياء، لأن الأشياء هي من صعيد السلبي،

---

(15) حسن البنا، **مذكرة الدعوة والداعية**، بيروت 1966، ص 183.... في مؤلفه **الايديولوجيا والنهضة الوطنية، مصر الحديثة** يذهب أنور عبد المالك إلى القول: «مع محمد عبده تظهر إذن ملامح تصور ثيوقراطي للمجتمع وللصيرورة المصرية. فأولوية الدين كإيديولوجيا وطنية وبرجماتية ورفض كل دياليكتيك والعودة إلى الماضي بشيء من الحكمة: هذه هي الفلسفة التي انتهى الأمر بها من خلال مدرسة المنار والاخوان المسلمين الى الانتصار مع نظام جمال عبد الناصر العسكري في 1952» (ط. أنثروبوس، باريس 1969، ص 404 -405). إن حكم عبد المالك يستدعي كثيراً من التحفظ والحذر، ذلك أن تلك الفلسفة لم تكن تمثل في الناصرية إيديولوجيا الدولة الصريحة المعلنة، وإلا كيف نفهم علاقات العداء والمناهضة بين الحركة الناصرية وحركة الاخوان مع الأخذ بفكرة الاشتراك والاستمرار الايديولوجي بين الحركتين التي يقول بهما عبد المالك؟!

وبذا يقوم بمرور سطحي على الأشياء، حتى حينما يشرع في الاهتمام بها عيناً.

فوق جريان الاحداث، ونوعها، وأمام طابع الاشكالات الحديثة المأساوي الحاد، لا زالت الايديولوجيا الاسلامية الجديدة تُظهر، بنوع من الطهرية أو الخوف من المجهول، نفس التشبث بجهاز المفاهيم والمقولات العتيقة، مما يتأدى عنه تطوير تناقضات داخلية عويصة، منها على سبيل التحديد:

أ ـ إن موافقة الدين للتقدم العلمي لم تظهر أبداً للوعي الاسلامي السلفي بعبارات الاشكال أو الثالث المرفوع. فالحد الأوسط بينهما يدرك دوماً إيجابياً، بل وحتى بصيغ التلازم والتكامل. كما أن السلفيين لم يدركوا قط التناقضات بين التصنيع الناشئ والبنية المجتمعية والدينية القائمة. هذا التناقض الذي يتمخض عنه إضعاف التركيبية الأسروية الأبوية وتهميش المؤسسات التقليدية التي يبغي السلفيون إمدادها بالحياة والاستمرارية[16].

ب ـ إن مقولة الربا، مثلاً، التي لم تفتأ تشغل اجتهاد السلفية وغيرها من الحركات الاسلامية ـ منذ إقامة أولى المصالح المصرفية في العالم الاسلامي ـ تصلح عادة لمنشطي تلك الايديولوجيا كمَعْبَرٍ عمومي ينقلهم من الحديث في «الاقتصاد القرآني» إلى الكلام عن الاقتصاد الحديث. كما أن عدداً مهماً منهم، وهم دعاة اشتراكية اسلامية، ذهبوا متحمسين إلى أن تحريم الربا وفوائد القرض يشهد بما لا يقبل الشك على معارضة الاسلام الاساسية للنظام الرأسمالي. ولا يسع النقد الماركسي إلا أن يوافق على أبحاث رودنسون الخبيرة، التي تختم بأن تلك المعارضة إن هي إلا أسطورة ليس غير[17]، ذلك أنه بمجرد ما نترك جانباً التأويلات

---

(16) ومع هذا يظل التناقض واضحاً. وهو ما يلخصه ج. بيرك متحدثاً عن دعاة تحريم الربا في المجتمعات الاسلامية المعاصرة: «... إن القضية لمن الأهمية بمكان، ذلك لأن مثل هذه الصرامة عند هؤلاء الدعاة تقودنا أيضاً إلى الاعراض عن البنك والقرض والتأمين. ومن ثمة يلزمنا الاعراض عن التصنيع..» **قواعد الاسلام وقيمه** (مؤلف جماعي بالفرنسية)، ط. بايو، باريس 1966، ص 219. انظر كذلك الملاحظات الجيدة والحذرة لنفس الباحث في مؤلفه **مصر، الامبريالية والثورة**، ط. جاليمار، باريس 1965، الفصل الخامس وبالأخص ص 217 -224.

(17) وبالتالي فإن محاولات تفسير المقاومات ضد التشكل الرأسمالي في البلدان الاسلامية بمبدأ تحريم الربا أو محاولات اعتبار هذا المبدأ مؤشراً لبناء الاشتراكية تبقى عديمة الجدوى والمردود، كما أنه، من جهة أخرى لا طائل من القول مع محمد حميد الله بأنه: «ليس هناك فرق كبير بين الفائدة والربح التجاري، قياساً على أن الاعجاب بنحت وعبادته كصنم لا يختلفان إلا باستعدادات الأفراد المعنوية. فالأول يكون حلالاً والثانية حراماً، من دون فرق كبير ظاهرياً. (أنظر دفاتر I.S.E.A، ملحق رقم 120 (سلسلة رقم 3 ص 39 وما=

المثالية للنصوص نلاحظ من جهة أن مبدأ تحريم الربا لم يعش تاريخياً إلا حبراً على ورق، تعتور روحه دوماً تحريفات وخروقات، ومن جهة أخرى أن عوائق التطور الرأسمالي القائم على الصناعة تعود رأساً، كما يسجل ذلك رودنسون، إلى «النفور من الاستثمار في الصناعة الذي هو طبيعي طالما أن الربح المتوخى من الاستثمار الصناعي أقل من الربح الذي يمكن تأميله من توظيف آخر للتوفير. إنه أقل، لا بمعنى القيمة الخام، أو الربح فحسب، وإنما أيضاً بمعنى الامتيازات من كل صنف، على الصعيد الاقتصادي (مثلاً «النقد السائل» الذي يؤكد على كينيس) كما على الصعيد المجتمعي، المتعلق بالجاه أساساً»[18]... وإن تحليلاً بسيطاً لفتاوى محمد عبده ـ وبالأخص المتعلقة منها بالربا وبالتالي بالوضع الشرعي للبنوك وصناديق التوفير وشركات المقاولات ـ يظهر أن التفتح الذي تحلى به المفتي لمن شأنه أن ينتهي به، في آخر المطاف، إلى فسخ التحريم القرآني ورفعه[19]. لذلك لم تحظ أبداً تلك الفتاوى بتأييد غالبية الأوساط الدينية التي كان بعضها يقابلها بالتحفظ أو بالاحتجاج الصريح.

* * *

في مرحلة ما بعد الكفاح الوطني ضد الاستعمار، وبعد الاقرار أن المجتمع العربي لا زال مجتمعاً يحكمه موتاه وبالتالي عوامل اللاتغير، تكون السلفية، كإيديولوجيا الهوية الخالصة، مدعوة إلى فقدان امتيازها وهيمنتها لتتحول إلى مجرد عنصر مذهبي في جدلية الصراعات الايديولوجية والطبقية. والحال أن العالم العربي ـ كمجموعة متجانسة نسبياً ـ وهو مشدود إلى مخاطر الحاضر ومدفوع إلى متغيرات وامتحانات المستقبل لا يمكنه، في سياق تعلمه للتاريخ الواقعي الفاعل، إلا أن يتقيد بأمرين لازمين:

أ ـ لذلك على العالم أن يعيد، على صعيد المعرفة العلمية، اكتشاف

= يليها). من خلال هذه الأعمال التوفيقية المثالية يتبدى في الحقيقة اهتمام بإنعاش مقولة قديمة تعيش حالياً أزمة وظيفية بحكم أنها تستقر فوق أو تحت مد الواقع الخلاق والتعقد التقني المتزايد في المعاملات والمبادلات الانسانية.

(18) م. رودنسون، **الاسلام والرأسمالية**، ط. لوساي، باريس 1966، ص 152، والفصل الخامس: «إن النفور من الاستثمار الصناعي ـ الذي ينظر إليه على أنه أقل إفادة من الاستثمار الفلاحي والعقاري ـ ليس بتاتاً خاصاً بالعالم الاسلامي». ويحرص المؤلف في هذا الفصل على دمج وصفات لما يعادل هذا النفور في الصين واليابان في بداية القرن الحالي وفي أوربا في حقبة تراكم الرأسمال البدئي.

التركيبات والوظائف الحية في بعدها الماضي، ولكن متخلصة من كل الخدع والأوهام والأكفار الميتة. فحاضراً، في عالمنا وهو يحاول صنع قواه، لا يلزم لماضيه أن يظهر إلا كحقل متميز لتحديد مناطق الدلالات وإدراك التوافقات والانكسارات، وأخيراً لاظهار قواعد وظيفية وأنساق معرفية. وفي كل الحالات، فإنه لا يصلح إلا لتمرين التفكير الفلسفي ولترقية الوعي التاريخي.

ب ـ في مجال منطق العمل، لذلك العالم أن يأخذ بالمسالك والاختيارات الأكثر فعالية وإنتاجاً والتي من شأنها أن تساعد على إزالة الجثث المعيقة وتوضح (عكس ما تفعله السلفية) الصراع الخفي الأصم بين الطبقات المتعارضة، وأخيراً أن تتيح للشريحة المجتمعية الأكثر تمثيلية وإنتاجاً تجسيد المجتمع الكلي، بإلغاء معارضيها وإلغاء ذاتها كطبقة خاصة مصارعة... وهذا الاختيار أو الرهان لا تتقوى حظوظ تحركه ونجاحه إلا باستبعاد كل مذهب سلفي أو توفيقي انتقائي، علماً بأن كل اعتماد للاسلام من طرف «البورجوازيات الوطنية» لا يمكن أن يكون له إلا مضمون طبقي صرف وليس له بأي حال أن يتصف بسمات الشمولية والضرورة والابداع... إن مسألة المسائل هي في تبني وإيجاد كل الاختيارات والمسالك التي من شأنها أن تموضع البلدان العربية عالمياً كتلة تاريخية ـ ثقافية كبرى، كتلة خليقة من جهة بأن تؤسس انضواءها الايجابي في الحداثة الصحية الشاملة، وبأن تكتسب من جهة أخرى، في مجال موازين القوى والمعاملات الدولية، وزناً قادراً على حمايتها من التبعيات الساحقة ومن كل هيمنة امبريالية أو استعمارية جديدة[20]....

(19) يقدم كارل ماينهيم تحريم الفائدة في قرض المال ضمن الخاصيات البارزة للفكر الايديولوجي، فيكتب: «إن هذا المبدأ الذي نشأ في عالم علاقات حميمة وحسن الجوار قد ضمته إليها الكنيسة وقالت به في نظامها الأخلاقي. وبقدر ما تطورت بنية المجتمع، بقدر ما اتخذ هذا المبدأ الأخلاقي طابعاً أيديولوجياً وصار بالضرورة عاجزاً عن التطبيق الفعلي». **الايديولوجيا والطوبى**، الترجمة الفرنسية، ط. رفيير وجماعته، باريس 1956، ص 104. إن الإبقاء على هذا المبدأ الأخلاقي، مع ما يلقاه من عوائق موضوعية، قد لا يكون إلا وجهاً آخر لما يسميه ماينهيم ومعه سوسيولوجيا المعرفة بالوعي السيء.

(20) أنظر كتابنا **في نقد الحاجة إلى ماركس**، دار التنوير، بيروت 1983، ص 100 -102 و111 -112.

ملحق نظري

الايديولوجيا بين التأسيس والاشتقاق

ـ الفرق في الاسلام ـ

*

«فلما انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات [...] فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان».

ابن خلدون، **المقدمة**

*

كل هذه المادة الضخمة من الايديولوجيات، أي من التصورات والبناءات الفكرية وكل ما يعرفه الانسان في وجوده من مواقف وحالات: ألا يصلح هذا كله كموضوع للتفكير والحديث؟ إذا ما أجبنا بالنفي، فإننا نصطف وراء الوضعانيين الذين يفكرون بطرق مربعة قارة لا تقبل ما في الحياة من غموض وعرضية وقلق وعواطف حادة، أي ما في الحياة يستعصى على الحساب والتحديد والبرمجة. أما إن أجبنا بالاثبات ـ وهذا ما نراهن عليه ـ فقد أقررنا بمشروعية فكر وجودي يأخذ على عاتقه مهمة خطرة، هي مهمة التفكير في الحياة وأخذها بعين الجد من حيث جذورها وقضاياها القصوى.

* * *

إذا كان مصير كل تحليل رهيناً بتوضيح العبارات والمفاهيم المستعملة وكذلك الاختيارات المنهجية والنظرية، فإن ما نرومه في هذا الملحق هو عرض وتدقيق المقولات والفرضيات الاساسية التي اعتمدناها وأعملناها بشكل أو بآخر

في تحليلنا المونوغرافي للاسلام طي علاقته بديناميته الباطنية وبأطره الايديولوجية المنشطة.

* * *

عند التعاطي لدراسة الايديولوجيات القديمة والوسيطة، كون حالة الباحث النفسية في زماننا هذا أقرب إلى الارتياب في متانة الأرضية التي يقف عليها وإلى التردد في فهم وعرض موضوعاته جملة وتفصيلاً. ولعل سبب هذا يكمن في هيمنة العلية الاقتصادية على تفسير مجتمعاتنا الرأسمالية والشبة الرأسمالية الحالية، وبالتالي في تراجع العامل الايديولوجي وانخفاض الدور الحاسم الذي كان يلعبه داخل الأنظمة القديمة والوسيطة. فالواجب المعرفي الذي يتأكد لنا هو أن نضع بين قوسين الظواهر الاقتصادية المستحدثة التي صاحبت الثورة الصناعية البورجوازية، وذلك سعياً منا إلى تجنب التفسير المادي الآلي وتمشياً مع روح المادية الجدلية التي تعترف ـ كما هي الحال في الكتابات الكارل ماركسية ـ بأهمية القاعدة الايديولوجية وطغيانها في العهود التي عرفت أنمطة الانتاج القديم أو الفيودالي أو الاسيوي أو ما شابهها. هذا مع العلم أن تستر البنية السفلى كقاعدة محركة قائدة يظل، في حالة أنمطة الانتاج المذكورة، يشبه اختفاء مخرج المسرحية وراء ممثليها. فهي إذن ـ حسب تعبير أنجلز وماركس ـ المتحكمة في آخر المطاف وعلى أعلى مستوى، وهي التي تصير إلى حالة من الاعتمال الداخلي وعدم الجلاء، فتظهر الايديولوجيا بمظهر المنشط لعلاقات الانتاج والدال عليها.

* * *

عموماً، يميل علم الاجتماع السياسي والمعرفي ذو الاستيحاء الماركسي إلى وضع الاسلام كتجمع أو كحركة في مقام الايديولوجيات. والحال أن مفهوم الايديولوجيا ـ الخاضع لاستعمالات شتى وغير مراقبة ـ كثيراً ما يلحق به ذنب انعدام الدقة. فهو مفهوم يصب إعماله بسهولة في القيمية، ولا يمسك بالسيرورات التاريخية والتيارات الفكرية والثقافية إلاّ في شكل مختصر وشاحب، هو الشكل «الايديولوجي» في الايديولوجيات. وحتى إن وقفنا عند التعريف الماركسي للايديولوجيات ـ الأكثر شيوعاً ـ «تقريباً كل إيديولوجيا ليست إلاّ إدراكاً مزيفاً لتاريخ الانسان أو إدراكاً يتجرد عن هذا التاريخ...»[1]، فإن الإسلام وقد وضع

(1) ماركس ـ انجلز، **الايديولوجيا الالمانية**، الطبعات الاجتماعية، باريس 1968. ص 20.

تشريعاً ومؤسسات وأقام ثيولوجيا إنسية لا يمكن أن يكون مجرد إيديولوجيا (تنصهر نشأتها وبنيتها في نطاق وهم شاسع وحيلة خادعة مخدوعة)؛ هذا مع أن تاريخه يحوي بالضرورة مراحل إيديولوجية صرفة. وقد نكون أقل ميلاً إلى القيام بمثل هذا الاختزال إذا ما قرأنا في رسالة لماركس إلى أنجلز (2 يونيو 1855) هذا السؤال العجيب: «لماذا يظهر تاريخ الشرق كتاريخ أديان؟»[2]. ومن الخطأ أن نقرأ هذا السؤال: لماذا تاريخ الشرق يظهر وكأنه تاريخ الخدع والوعي الزائف؟

لتحاشي مثل هذه الاستعمالات التعسة وكذلك المنتشرة لمفهوم الايديولوجيا، ألا يحسن أن نعالجه داخل استبار نظري من شأنه أن يفرز تدقيقات وتمييزات مفيدة بقدر ما هي ضرورية، تنصب كلها على الايديولوجيا بين التأسيس والاشتقاق.

1 ــ في نقد المفهوم

أ ــ النقدوية الكانطية والفكر الديني

كما نعلم، هناك عند كانط انفصام بين المنطقي والانطولوجي، أو بين الخطاب والوجود. وعدم اعتباره يؤدي إلى السقوط في مغالط وتناقضات الميتافيزيقا والثيولوجيا الوثوقية. بكلمات عامة، عيب الوثوقية الرئيسي هو أنها تنطبق على موضوعها دون الاهتمام بذاتها، أي دون أن تتساءل فقط عن شروط إمكانها. وبما أن الوثوقية لا تطرح هذا السؤال، فإنها، باستعمالها التجاوزي لمقولات الفهم وبتخطيها للحساسية ولمعطيات التجربة، تصل إلى أفكار متعالية، هي موضوع «الديالكتيك» في **نقد العقل الخالص**.

الفكرة بالمعنى الكانطي هي إذن مفهوم قائم على عبارات تتأصل في العقل وتتجاوز الحواس وإمكانات التجربة. وبصدد هذه الأفكار يرى كانط:

ـ أن الطابع الجدلي لا يلحق بالفكرة في حد ذاتها، بل باستعمالها من طرف العقل؛

ـ أن الأفكار المتعالية ممكنة، أي قابلة للتفكير ما دمنا قد فكرنا فيها، إلاّ أن

(2) ماركس ـ انجلز، **عن الدين**. ط. الاجتماعية، باريس 1968، ص 123.

إمكانها، أي تطابقها أو لا تناقضها مع القوانين الذاتية لمنطقنا الباطن، لا يستتبع بتاتاً وجودها الفعلي. ولكي توجد لا بد من دلائل ولوازم.

أولى هذه الأفكار تتضمن الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة؛ والثانية تحوي الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظواهر؛ أما الثالثة فتمت إلى الوحدة المطلقة لشروط كل مواضيع الفكر عموماً... مع هذه الأفكار، يصطدم العقل على التتالي بالاستدلالات الزائفة (اعتبار ما هو صوري أو منطقي مادياً)، وبالمتناقضات (وضع أطروحات متناقضة، متساوية القيمة)، وأخيراً بمثال العقل الخالص (اعتبار ما هو مجرد مثالٍ واقعاً). هكذا، في ميدان الأفكار المتعالية هذا يعرف العقل رسوباً حقيقياً، وهو رسوب كل الماورائيات الوثوقية ـ من ضمنها الدينية ـ التي تعتقد أنها تملك الحقيقة الجوهرية.

بديهي أن الاسلام لا يقدر أن يصمد أمام هذا النقد الكانطي الذي من شأنه أن يصنفه تواً ضمن «الثيولوجيا الوثوقية». غير أنه من الواضح أيضاً أن نقداً مفرطاً كهذا، وهو يعمل على مستوى التاريخ ـ الموصوف أساساً بجدلية الخالص والملوث والمعقول واللامعقول والحتمي والعرضي ـ يصير مزايدة عاجزة عن معرفة السيرورات التاريخية الشائكة الملتبسة، التي ما أضخم وجودها! إن هذه الانتقادية المنصبّة على معرفة الاشكال والمقولات المنطقية بعبارات «ذات ـ موضوع» تتجاهل أو تلغي، كما أظهر ذلك فيخته وديلتاي، وظائف الروح وقواها الكلية الأخرى من إرادة وحساسية وكل الطاقات الوجدانية التي لا يقل شأنها عن شأن العقل...

لذا لن تهمنا الظاهرة الاسلامية إلا بقدر ما هي تاريخية وتكشف عن انشغال فكر وتقول شيئاً عن الوجود المجتمعي. وفي هذا المنحى، كل حكم أبستمولوجي خالص يصبح لاغياً. ولا يعني هذا الاختيار أننا نضع منطق الفكر الديني دون منطق الفكر التجريبي، بل نؤكد على علماء سوسيولوجيا المعرفة أن هذا وذاك متكونان من نفس العناصر الأساسية، ولكن نمو هذه العناصر في كلا الفكرين مختلف ولا متكافئ (3).

ب ـــ النقد التاريخي البنيوي

لعل هذا النقد أقدر من غيره على تفسير الظواهر التاريخية، ومن ضمنها

(3) أنظر مثلاً دوركايم، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، الطبعة الرابعة، باريس 1960، ص 340 -341.

الأديان. وهو متجسد أساساً في المنهج الماركسي الذي أعطاه ماكسيم رودنسون تعريفاً يليق بمقام موضوعنا. إنه: «محاولة لفهم الظواهر الايديولوجية (وهي هنا الظواهر الدينية) بمقتضى وضع اجتماعي كلي بدل الجزء البسيط القائم في الشعور الفردي، أي بدل الشعور الديني وحده»[4]. وهذا التعريف يظهر جلياً أن منهج التأويل بنيوي (من حيث أنه يهتم بالكلي)، وهو في نفس النهج تاريخي. إن فهم الوضع الاجتماعي الكلي حيث يتموضع الشعور الديني يعني فهم المقام الموضوعي لظهور هذا الشعور وتكوينه.

لا يجدي في شيء إبدالي هذا المنهج بالمنهج الفيبيري ذي النزعة «الروحية» والنموذجية المثالية في التأويل، المطبق في **الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية**، وماكس فيبر يحذرنا ضد هذا الابدال قائلاً: «هل من الضروري أن نؤكد بقوة أن مشروعنا ليس البتة استبدال التأويل العلي «المادي» الصرف بتأويل روحي للحضارة والتاريخ ليس أقل منه أحادية؟ فكلاهما ينتميان إلى حقل الممكن. أما إذا لم يقفا عند حد دور العمل الاعدادي وادعيا الاتيان بالخاتمات، فإنهما معاً يسيئان خدمة الحقيقة التاريخية»[5].

أكثر من هذا، ليس حتى من المجدي، في نظرنا، وضع المنهجين في حالة تعارض أو على قدم التساوي. «كلاهما، يقول مؤلفنا، ينتميان إلى حقل الممكن...». فأكيد أن كل التركيبات في مقام ما من المنطق الصوري قد تكون ممكنة ومشروعة. ولكن حتى في هذا المقام نفسه كل المقدمات والتأويلات تتراتب في سلم يحوي بين الضحالة والجدارة درجات احتمال عدة. والحال أن لا شيء يؤمننا على أن أطروحة فيبر تتخطى درجة المحتمل، لا سيما إن استحضرنا الواقع أو اعتبرنا على الأقل علائق البنى السفلى بالبنى العليا من زاوية علية نشوئية.

هناك حقاً في طريقة عرض فيبر لنمط العلاقة بين الأخلاق البروتستانية بروح الرأسمالية علامات مهادنة وتواضع، غير أنها لا تخفي شعور الدونية بإزاء قوة المادية التاريخية والتراث الماركسي.

في البدء كان عالم الأفكار والتعليمات: هذا الاختيار النظري العقائدي هو

---

(4) م. رودنسون «محمد وأصول الاسلام»، في **الدفاتر العقلانية** (بالفرنسية)، يونيو / يوليو 1957، ص 183.

(5) م. فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وعقلية الرأسمالية**، ط. بلون، باريس 1964 (ترجمة ج. شافي)، ص 248 -249.

الذي يحرك إمكانية التأويل الفيبيري لأصل الرأسمالية بالمبادئ الكلفينية الخمسة القائمة على انقطاع دنيوي إلى النشاط المهني والاقتصادي، منتج علامات الخلاص الفردي. هذا الافتراض كان ينشط اتجاه فيبر ويمد فكره بنفس عجيب. ورغم كل ذلك، فشهادات العلوم الانسانية المتعددة تسير في منحى معاكس، يؤكد على صحته علم الأحياء والانتروبولوجيا وحتى الفلسفات الروحية (كالبرغسونية مثلاً). ولا يليق المقام هنا إلا بالتذكير بأعمال باحثين قلما تعاطفوا مع الماركسية أو لم يعرفوا عنها شيئاً قط: **المجتمع البدائي** لمورغان **ومورفولوجيا المجتمع**... لموس **ومحمد في مكة ومحمد في المدينة** لواط، الخ...

النتيجة المكتسبة إذن أن الحياة الاجتماعية (بكل تداخلاتها وعواقبها المادية) هي أصل الرؤى والنظريات الدينية والاساطيرية والقانونية والفنية... (وهكذا يتكلم باريتو عن الرواسب والاشتقاقات ومالينفسكي عن الحاجات البيولوجية الأولى وعن الحاجات الثقافية المحولة). أما الحالة الممكنة فهي أن تحظى البنى العليا الايديولوجية باستقلال كافٍ إزاء القواعد المادية وأن تتنكر لها وتتصور شروط وجود مادي جديدة. لكن، لكي نمسك بتلك الحالة على هذا النحو، علينا أن نعرض عن كل نهج تاريخي وأن نعتبر القضية على أساس «سانكروني» لا تكويني. هذا الأساس الذي يتلاءم بالضبط ومنهج النموذج الأمثل الفيبيري الذي يلغي كل وجهة واقعية أو تجريبية.

كل هذه التحفظات التي أوجزنا التعبير عنها بصدد منهج التحليل الفيبيري لا تحث في شيء على الذهاب مباشرة إلى المنهج المادي التاريخي والعمل على تطبيقه آلياً وبثمنٍ بخس. مثل هذا الاجراء يشوه فكر ماركس الذي يظل في الصميم فكراً جدلياً ثرياً. وبقدر ما يكون إدعاء تجاوز الماركسية عبثاً، بقدر ما يحسن إلزامها بالعمل والانشغال، بحيث تغتني بتحديدات جديدة وبوجهات نظر جديدة حول أوضاع لم ير أو يحسن رؤية وجودها أو أصالتها كل من ماركس وانجلز. وفي نطاق هذه الروح، يقوم المنهج التاريخي البنيوي على ملاحظة الوقائع وتحليل الوثائق والمستندات كما يهدف أساساً إلى استعادة وتفسير أحداث التاريخ ومؤسساته في إطار علاقاته الداخلية الكلية... ففي المنهج الماركسي، المفهوم الذي يلزم الحفاظ عليه هو مفهوم الكلية: الكلية الثقافية والطبيعية، الكلية المركبة من علاقات جدلية بين مستويات عدة حيث يندرج العامل الاقتصادي، حسب

تعبير أنجلز، في المقام الأخير، كأهم نمط تحديد فاعل. إنه يحيا كبنية علية (إقليمية) بفعل تأثيراته على البنية الشاملة[6]. وهذا بالذات هو مفاد نص لماركس يقف ضد كل التبسيطات والانحلالات في الادراك والنظرية، يقول النص: «في كل أشكال المجتمع إنه الانتاج المحدد وما يتبعه من علائق هو الذي يعين لكل الانتاجات الأخرى، ولما يتمخض عنها من علائق، مقامها وأهميتها. إنه إضاءة عامة تغوص فيها كل الألوان وتعدل سماتها الخاصة. وهو أثير خاص يحدد الثقل الخصوصي لكل أشكال الوجود التي تبرز فيه»[7].

ثورة ماركس النظرية، حسب ألتوسير، تظهر إذن في كونها أنتجت إشكالاً إبستمولوجياً أساسياً وعصيباً: «كيف نقيم نظرياً تأثير بنية على عناصرها؟» أما الجواب على هذا السؤال فقد أعطاه ماركس عملياً (أي بدون أن يدرك مفهومه)، وذلك بتأسيس أنموذج علية بنيوية تتجاوز أنموذج العلية التحليلية المتعدية ذات الأصل الغاليلي ـ الديكارتي، وكذلك أنموذج العلية المعبرة الجامعة ذات الأصل الليبنيزي والذي أخذ به هيجل[8]. ذلك أن تلك العلية البنيوية، وقد خلصت من هيمنة مفاهيم الجوهر والروح والباطن، تمكنت من التفكير في عناصر الكل محَدَّدَةً ببنيته وفي البنية كتركيب خصوصي بين عناصر يرتبط وجودها بتأثيرات البنية ومفاعيلها.

في هذا التحول الفكري حيث كل سبات (مذهبي أو حتى منهجي) يُمنع علينا، وتمشياً مع الابستمولوجيا الصريحة أو الكامنة في حديث ماركس «العلمي»،

---

(6) ذلك هو ما يحلله ألتوسر بمقولة «فائض التحديد» في **من أجل ماركس** ط. ماسبيرو، باريس 1972. أنظر كذلك «ثورة ماركس النظرية الضخمة»، **قراءة رأس المال**، ط. ماسبيرو، باريس 1968، الجزء الثاني وبالخصوص ص 64 وما تلاها. انظر كذلك مؤلفنا: **في نقد الحاجة إلى ماركس**، دار التنوير، بيروت 1983.

(7) ماركس، **المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**، ط. الاجتماعية، باريس 1957، ص 170 -171.

(8) **قراءة رأس المال**، ص 67. من البديهي أن ذينك النموذجين لا يتعايشان جنباً لجنب، بل يتعارضان. فديكارت الذي لا يريد اعتبار إلاّ «كيف» هو الشيء يؤكد على أن ما يجب البحث فيه ليس الغاية التي خلق الله لها كل شيء، بل فقط الوسيلة التي أراد أن يقوم بها. (المبدأ الواحد والعشرون من **مبادئ الفلسفة**). وهكذا يمكن لمعرفة العلل الفعلية وحدها أن تفتح لنا الطريق نحو معقولية الواقع (= العلية التحليلية المتعدية). أما لايبنتز الذي يعتبر الآلية الشمولية فعالة من حيث تفسير الجزئيات وعاجزة عن استيعاب الكل المحكم الصنع، فإنه، على العكس، يوفق بينها وبين الديناميه التي تقوم على العلية الغائية المثلى. وعلى هذا النحو نحصل على تفسير الكيف والقصد، أي العلة والغاية (= العلية المعبرة الشامل).

يحق لنا أن نلزم المنهج التاريخي الذي وصفناه كذلك بالبنيوي بالتوجيهات التالية:

ـ تجنب كل تشويه أو تسخير اعتباطي للواقع يحصل باسم خدمة أغراض المفهوم المبيتة أو المزعومة.

ـ التحلي باليقظة المعرفية بإزاء عادات مهنة المؤرخ وقوالبها (مبدأ التأثيرات، عقيدة الاستمرارية، مملكة المعنى والوعي والذات التاريخية الدالة...)، وذلك حيث يظهر الطابع الأساسي والالزامي للفرق والمغايرة ولحقيقة الانفصامات والتفسخات.

ـ الاستمرار في البحث بموجب حق المتابعة، وهناك حيث تكلم ماركس إجمالاً أو لم يتكلم قط، يلزم أن نحلل وأن ندخل درجات وتمايزات عند الحاجة والاقتضاء.

هكذا قد يتسنى تعميق وتصحيح نظرية الأيديولوجيات التي ظلت عند ماركس وانجلز ناقصة واجمالية، ولم يقم الماركسيون الوثوقيون اللاحقون إلا بتفقيرها وقولبتها بدل تشغيلها في نطاق سوسيولوجيا الايديولوجيات والمعرفة.

* * *

2 ـــ البحث في الفرق والتمييز

لقد أكدنا على أهمية النقد التاريخي البنيوي للايديولوجيا[9] لأنه يتيح لنا، طالما ظل مفتوحاً، أن نقيم في حضنه بين الايديولوجيا المشتقة والايديولوڇيا العضوية (التي نسميها تأسيسية) فروقاً في الوزن والدرجة.

---

(9) صنف آخر من نقد الايديولوجيا يمكن الاكتفاء بذكره على الهامش، إنه النقد النفساني المرضي. فكتاب ج. جابيل مثلاً **الوعي المزيف** (ط. مينوي، باريس 1966) يطور هذا النقد ويلجأ فيه صاحبه إلى لغة سلومون معرّفاً الايديولوجيا كشكل ترسخ نظري لمسك بالواقع دون طابعه الجدلي. أما الجدلية «فهي عكس الطريقة التي يعيش عليها ويفكر بها المفصومون» (!) هكذا تكون الايديولوجيا والطوبى (التي هي تحجير المستقبل) التعبيرين عن الوعي المزيف أو العقلانية المريضة. «إنهما مركز سقوط الزمنية الجدلية وإعلاء تعويضي للوظائف المكانية». وما يمكن بدءاً ملاحظته هو أن هذا التصور للجدلية هو نفسه لا جدلي. فمفاهيمه العيادية جد نمطية، وبالتالي ليس بمقدورها أن تقيه من الثنائيات الصلبة حين يشرع في رمي الايديولوجيات الانسانيّة بالهذيان... نقد جابيل كله قائم على فكرة الزمان (أو التزمينية) كمقياس تمييز بين الوعي المزيف والوعي التاريخي، بيد أن الانثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي على السواء يلقنان أن مقولة الزمان تتغير من ثقافة إلى أخرى وأن بعض المجتمعات لا تفكر في الزمان، فينعكس ذلك على نحو لغتها... وهكذا نقابل الزمان الاسباني بالزمان الانجلو ـ ساكسوني وزمان المستخدمين بزمان العاطلين، إلخ...

في هذا الاتجاه تندرج ـ مع وجود الفارق ـ محاولة كارلماينهيم الذي يأخذ على عاتقه نظرية الاستلاب الماركسية. إن تمييزه بين الايديولوجيا والطوبى يظل صورياً مكسباً مهماً في سجل السوسيولوجيات السياسية وكذلك سوسيولوجيا المعرفة إلى حد ما. هذا التمييز هو أساساً وظيفي ولا بنيوي لأن الطوبى يمكنها إن تحققت أن تصير إيديولوجيا. ولكن طالما بقي المفهومان في شكلهما التعارضي، فالايديولوجيا تدل على نظام أفكار وتصورات محافظة ينتسب أصلاً إلى طبقة مهيمنة تكلفه بوظيفة تبرير سلطتها القائمة وإخفاء التناقضات والتوترات الناتجة عن هيمنتها. أما عقلنة هذه الطبقة «الايديولوجية» للواقع فتتم على نمط تقليدي ينزع إلى المحافظة والدفاع عن الوضع القائم... على عكس ذلك، تنتسب الطوبى إلى الطبقة المحكومة التي تتولى مهمة إظهار ايديولوجيا الطبقة المهيمنة كايديولوجيا أغراض ومنافع ذاتية يلزم التخلص منها. وبالتالي فإن تلك الطبقة «الطوباوية» تعقلن الواقع على نمط دينامي ثوري وتناضل من أجل تغييره لصالحها هي كطبقة صاعدة... أما تمييز ماينهيم الثاني فإنه قائم بين مفهوم الايديولوجيا الشامل ومفهومها الخاص، حسب دلالة الأولى على حضور الايديولوجيا المهيمنة في سلم المجتمع الكلي وترجمة الثاني لأغراض فئات اجتماعية خاصة[10]... وبالمناسبة نلاحظ أن ماينهيم لا يعي أن الايديولوجيا المهيمنة لا تنزع إلى فرض ذاتها كما هي، بل تظهر بزي عام ودلالة كلية حتى تخفي اسمها وتوقيعها وحتى تُطَلِّقَ التاريخ أو تنتقص من شأنه، وذلك لحساب الأشكال المخلدة الشمولية للنزعات الانسية والطبيعية[11].

لغة ماينهيم لا تتميز فقط بكونها غير قابلة للتطبيق الموضوعي ولا تصلح إلا للابحاث العامة الأنموذجية، بل إنها أيضاً تكتسي بعض الغموض إذا ما ترجمت إلى لغة أخرى كالفرنسية مثلاً. فمفهوم الطوبى لا يدل عموماً في هذه اللغة إلا على ما لا يرتبط البتة بالواقع وما هو مجرد وهم وخيال، إلخ... إنه لا يعني غير ذلك أو ما قاربه (اللهم إلا إذا أخذنا في كل مرة بالتذكير بمدلوله الماينهيمي)، بيد أن هذا المفهوم عند صاحب **الايديولوجيا والطوبى** تربطه بالواقع، على أقل تقدير، علاقة

(10) انظر **الايديولوجيا والطوبى**، الترجمة الفرنسية، ط. م. ريفيير وجماعته، باريس 1956.

(11) انظر مثلاً في **ميثولوجيا** رولان بارث نصين: «البورجوازية كمجتمع بلا هوية» و«الاسطورة حديث لامتسيس»، ط. لوساي، باريس 1957.

انعكاس من حيث إنه وعي نقدي بهذا الواقع.

للتخلص من هذه المضايقات اللفظية وهذا التأرجح بين استعمال مفهومي الايديولوجيا والطوبى بمعنييهما الواسع والضيق، ولكي لا نتكلم عن الاسلام كطوبى وعن تفرعاته وتناسخاته كايديولوجيات مولدة أو جزئية، ألا يحسن، لتلافي مثل هذه الصعوبات اللغوية والتنظيرية، أن نحاول تحديد مقولة جديدة؟

لقد شعر ماكسيم رودنسون هو أيضاً - وإن لأسباب مغايرة - بضرورة تجاوز المفاهيم الصادرة عن سوسيولوجيا المعرفة المنتمية إلى ماينهيم، وذلك في إطار العلاقات بين الاسلام والشيوعية. ففي كليهما، كما يكتب: «قد يوجد على الأقل جنين بنية تنظيمية ومساهمة في رموز مشتركة. وهذه الخاصيات تكون أساسية لتعريف ذينك الكيانين اللذين هما تجمعات بقدر ما هما إيديولوجيات»[12]. ويقترح رودنسون مقولة الحركة الايديولوجية كمقولة جديرة باستيعاب وتجاوز مفهوم المضمون العقائدي (= الديني الذي تؤكد عليه سوسيولوجيا الدين) ومفهوم دينامية التجمعات (الذي هو موضوع سوسيولوجيا الجماعات). «يبدو لنا، كما يكتب، أن الاسلام كالشيوعية يرتبط بصنف من التجمع القائم من جهة أخرى في أشكال خالصة تقريباً. ونؤثر أن نسميهما «حركات» أو «تجمعات» حتى ننصف طابعهما الدينامي. وقد نسميهما حركات إيديولوجية مناضلة ذات برنامج زمني مجتمعي - سياسي ومرمى كلياني»[13].

لنسجل فقط لحساب الاسلام كنموذج أن هذه التسمية الجديدة لا تقوم إلاّ بشرح كلمة إيديولوجيا الجامعة وأن مفهوم «الحركة الايديولوجية» المطبق على الاسلام لا يلزم، من جهة أخرى، أن يوهمنا بقيامه على الوحدة والتماسك. ذلك لأن الاسلام، وإن اعتبرناه «حركة إيديولوجية» كليانية، فإنه تاريخياً لم يكن البتة وحدة تامة متجانسة متراصة.

أخيراً، بما أن رودنسون يعترف أنه لم يؤكد على الفرق القائم بين الحركات «المؤسسة» وبين ما سواها[14]، ألن يكون من الأفضل للمقاربة المناسبة الملموسة أن ننعت الاسلام «الطوبى» بمفهوم التأسيسية لسبب بسيط هو أنه في هذه المرحلة

---

(12) «اشكالية دراسة العلائق بين الاسلام والشيوعية». أنظر **الماركسية والعالم الاسلامي**، ط. لوساي، باريس 1972، ص 152.

(13) نفس المرجع، ص 154.

كان بصدد «تأسيس» (الشيء الذي يفترض بالطبع «حركة») ووضع أحكام ورموز ومؤسسات (تنشأ بالضرورة في البنية المجتمعية والاقتصادية القائمة وتبعث على تجديدها)، كما أن من الأفضل لتلك المقاربة أن تسمي إيديولوجيات الحركات التي تقول بانتمائها إلى ذلك الاسلام التأسيسي (الذي لا يظهر في خضمها إلا ككلية ذات وظيفة معاقة مأزومة). هذا التمييز يمثل فائدة نظرية وعملية حقة من حيث أنه يتيح لنا أن نضبط المضمون الكلي. للاسلام «الوضعي» التدشيني (أو الصبحي كما قد يقول هيدجر) وأن نميزه عن المضامين الاسلامية للطبقات الاجتماعية المتعارضة المتمايزة. أما إذا أعرضنا عن هذا التمييز فكيف لنا أن نصنف مثلاً الحنبلية والحنبلية الجديدة والوهابية أو السلفية وحركة الأخوان المسلمين بالقياس إلى الاسلام؟ أن نسمي الكل حركات إيديولوجية قد يدفعنا إلى الخلط بين المستويات وبالتالي إلى الاخلال بالتحليل وإفساده.

لنُفصح أن التأسيسية (أو الايديولوجيا العضوية) ليست هي بدورها إلاّ تشكلاً إيديولوجياً، ولكن من صنف متفوق. فهي لا تتميز عن الايديولوجيات المشتقة أو «المحيطة» إلا بمركزيتها المؤسسة ووظيفتها الكليانية المعبئة. إنها تمثل لحظة التجمع المشهود حيث الارادة الجمعية والعقل العلمي يعملان بكثافة واستمرار. أما إن أرجعت إلى شكلها الخطابي، فإنها تكوّن علاقة دائمة التواتر أو عقدة حاضرة دوماً بصفة ما في مختلف طبقات الحديث، كما أنها تقوم، كما يسجل فوكو في: «ميادين الاشياء المؤسسة من طرف سلطة الاثبات التي يمكن لها أن تثبت أو تنفي في شأن تلك الميادين مواقف حقة أو باطلة»[15].

أما الايديولوجيات المشتقة أو المتفرعة فقد نعرفها بكونها عبارات ذلك

---

(14) نفس المرجع، ص 139.

(15) فوكو، **نظام الخطاب**، ط. جاليمار، باريس 1971، ص 71. ويكتب نفس المؤلف في **أركيولوجيا العرفان**: «يكمن تحليل التأسيسات Les positivités في إظهار القواعد التي بها يمكن لممارسة خطابية أن تشكل مجموعات أشياء وأصناف عروض وحلقات مفاهيم وسلسلات من الاختيارات النظرية». (ط. جاليمار، باريس 1969، ص 237). ونظراً لطبيعة موضوعنا، فإن المنهج الأركيولوجي، الذي «يصف مواد دراسية ليست بالفعل علوماً» (نفس المرجع ص 233)، يهمنا بالدرجة الأولى ما دام أن الأديان هي أيضاً ليست بالفعل علوماً. إلاّ أننا نراه قابلاً للانتقاد كلما صار متطرفاً ومعمماً في اعتبار التأسيسات «كممارسات خصوصيّة في عنصر الوثيقة»، أو عالجها من خلال فانوس سحري يجمد طابعها الحركي، التاريخي والوجودي، هذا الطابع الذي تسعى بالذات إلى إثباته والتأكيد عليه.

الاسلام التأسيسي الموروث، وكمجهودات لاحياء قوامه الجوهري، وذلك بميلها إلى التزود ذاتياً بآليات (ميكانيزمات) تُشغِّلها لاغراض داخلية أساساً: نشر الوثوقية، الدفاع عن النظام والأمر الواقع، النزوع الكلياني، الصراع السياسي من أجل تملك ومراقبة المصادر الدالة (= مبدأ الرجوع إلى الأصول، وكل رجوع إنما هو اعتباطي ووهمي، أي إيديولوجي)، تقديس الشخصية، الرغبة في الخلود (= الرغبة في السيطرة الدائمة)، التكفير والمصادرة، الخ[16].

بعد التأكيد على هذا الفرق في المستوى، يمكننا الآن أن نسجل أن الايديولوجيات، سواء كانت عضوية أو مشتقة، كثيراً ما تستعمل وظائف متشابهة من بينها مثلاً: 1 ـ على مستوى المعرفة، إنها تقوم على تلفيقية أو في أحسن الحالات على تركيب شمولي يهب للاتباع رؤية مختزلة ومضبوطة للعالم ولوجودهم في العالم. 2 ـ إن كانت تلك الايديولوجيات من صعيد الحدث والحديث فإنها أيضاً تشغِّل آلياتها في اتجاه تخطي هذا الصعيد للحلول في رحاب اللغة المنظمة الاساسية والانضواء في البعد السرمدي والشمولي. 3 ـ اتجاهها، عملياً، هو الدفاع عن قوامها وحضورها بالعنف الكلامي، إن كان هذا كافياً، أو بالعنف الفعلي ظرفياً أو في آخر المطاف.

الاسلام إذن إيديولوجيا تأسيسية أو عضوية لأنه متميز بخاصيات ثلاث: تعبيريته وتمثيليته وقدرته على التعبئة[17]. بكلمات أخرى، كل تأويل للاسلام يضع بين قوسين صراعه من أجل البقاء والاشعاع لا يقوم إلا بعرقلة أسباب الفهم. إن سيرورة انبناء الاسلام لهي التعبير عن الرغبة في الوجود الجمعي، أو بكلمات أدق الرغبة في تشكيل مجموعة قادرة على أن تحفظ هويتها بين قوتين عظميين ما

(16) من الصعب توقيت المرور من الايديولوجيا العضوية إلى الايديولوجيات الفرعية أو المشتقة، إلاّ أن هذا المرور لا يفتأ يظهر بين السطور، بصفة تدريجية ومتنوعة، في لغات ومؤسسات وعلامات مجتمع أو حضارة. كما أنه يسمح بمتابعة الظواهر الأشباه بما نسميه بالتحجر الاجتماعي في سوسيولوجيا الحضارات أو التعصب المذهبي في سوسيولوجيا العرفان والايديولوجيات.

(17) يقول ماركس عن تمثيلية الطبقة البروليتارية ـ ونفس القول قد ينطبق على الطبقة المجتمعية التي وجدت ذاتها في الدين الجديد ـ «إن الطبقة الثورية، بمجرد كونها تجابه طبقة، تظهر فوراً لا كطبقة، بل كممثلة للمجتمع قاطبة، إنها تبدو وكأنها المجتمع برمته قبالة الطبقة المهيمنة وحدها». (**الايديولوجيا الألمانية**، نفس المرجع ص 77. أنظر أيضاً ص 62). ويمكن اعتبار مبدأ التمثيلية كمكسب لدراسة العلائق بين الايديولوجيا المنفجرة والايديولوجيا العضوية (التأسيسية)، إذ إنه بالفعل يعمل فيها كمقياس حقيقة.

أضخم طاقاتها العدوانية والاستيعابية! ويتعلق الأمر بالامبراطورية البيزنطية المسيحية وبالامبراطورية الساسانية المجوسية... هذه الرغبة التي ظلت لا شعورية عند القبائل العربية المشتتة في الجزيرة كانت تتظاهر مثلاً في أشكال ملتوية كالتحية (التي تنشر السلام وتسن أن «لا حرب بيننا») والاعتداءات والغزوات التي سميت بأيام العرب[18]. وإلى نبي الاسلام يعود الفضل الكبير في الكشف عن تلك الرغبة وتجذيرها، وذلك بإسنادها إلى أس ما ورائي حاد وكلي: «لا إله إلاّ الله...». على هذا النحو دشنت الديانة الجديدة مشروعها، أي بنفي يعقبه استثناء. وهذه الطريقة في التفكير سامية خصوصية حيث الحد الأكبر النافي يسبق التخصيص المثبت. إنها استقراء يتضمن منطقاً محسوساً يعصي القياس الاستنباطي. وقد نقول أيضاً عن تلك الشهادة إنها نحوياً مرتبكة، إذ إنها «متنافرة، تقفز في حكمة مكثفة ككل استثناء من الالوهية بالقوة (من آلهة افتراضيين) إلى الالوهية الحاضرة الواقعة (إلاّ الله)»[19]، أما الأساسي الاهم فهو أن تلك الشهادة قيلت تحت سلطان وإمرة صنف حقيقة وجودية إثباتية وملزمة تزحزح بنية الجملة النحوية وشكل القضية المنطقية.

باختصار، ما ينظم أساساً الأقوال القرآنية هو وجود خطاب كان يقصد تخليص الانسان العربي من عالم الغفلة والنقص «الثقافي» المهيمن وتحقيق انتقاله من التشتت السكاني إلى زمنية المجموعات والكتل الانسانية العاملة، ومن الانخراط كحلقة أو ذيل في تاريخ الغير إلى حقل بناء التاريخ الذاتي. ولا يتم هذا الانتقال إلاّ بتأسيس مرجع ثقافي مكون من جهة من نصوص أمهاتٍ ثابتة، ومن جهة أخرى من هياكل استقبال ومن مؤسسات تبادل وتشريع يفترض أنها تحقق وتستثمر تلك النصوص. إن المنطق الديني في الاسلام، ككل الأنظمة المنطقية الدينية، يقوده أساساً توتر وجودي وإرادة حياة ويعبر عنه خطاب فعلي إثباتي.

---

(18) بإمكان العلة الاقتصادية أن تفسر ظاهرة الغزوات أو حتى وأد البنات، إلاّ أنها عاجزة عن أن تلم بمفردها بكل العلل المعقدة الخفية لتلك المعارك الطويلة التقليدية بين القبائل الرحل. ولنا أن ننظر، بهذا الصدد، في تفسير لسارتر يقول: «ليس من الضروري أن تكون دائماً الندرة هي العلة الصريحة. فما هنالك هو أن في كل واحدة من هذه القبائل يلتقي إنسان الندرة في القبيلة الأخرى بإنسان الندرة تحت طابع الانسان المضاد (...) وفي المعركة، ما يسعى كل خصم إلى هدمه في الآخر ليس مجرد خطر الندرة فقط، وإنما هو البراكسيس، بما هو خيانة للانسان لفائدة الانسان المضاد». (**نقد العقل الجدلي**، ط. جاليمار، باريس 1960، ص 208 و209).

(19) انظر ماسينيون، **شوق الحسين بن منصور الحلاج**، باريس 1922، ج 2، ص 786.

والمجهود فيه منصب ليس على المعرفة الحقة لنظام الحقيقة، بل على بناء نظام حقيقة. فمفهوم الحق الذي يكتسي صيغة المُعَرِّفِ يضع الحقيقة لا كموضوع بحث واستبار بل كسابقة على كل شكل معرفة وتتضمن بالتساوي فكرة الواقع وفكرة الحقيقة. «صارت الدلالة البدئية للأصل ح.ق.ق - كما يسجل ماكدونالد - غامضة في العربية، ولكنها تنحدر من الأصل العبري وتعني «النقش في أو على شيء» «والزاماً وضبطاً وتحديداً (...). فالحق إذن يدل على ما هو محدد بقوة ومستديم وواقع ويُعبَّر عنه عادة في تفاسير القرآن بالثابت»[20].

خلاصتان:

1 - نقر بأن مفهوم التأسيسية مفهوم انقيادي. ولكن لنوضح أنه ليس كذلك إلا على مستوى الوصف، وأن هذه الخاصية تؤكد مرة أخرى موضوعيته، أما على صعيد التفسير، فإن مفهومنا نقدي حقاً لأنه دياليكتيكي، إذ يصلح لفهم شروط قيام الظواهر (الفكرية والثقافية مثلاً) وقواعد تكونها وتغيرها، كما أنه يُظهر لحظة تخثرها وإرهاقها. وبكلمة جامعة، مفهوم التأسيسية مفهوم نقدي من حيث أنه يسمح بالضبط بإقامة الاعتبار لعمل السالبية négativité الذي يشوب ويفسد كل تأسيسية Positivité؛ أما وجوه هذه السالبية فهي:

أ - الامكان الايديولوجي: وهو المتجلي في كل أصناف الاجتهادات المختلفة المتضاربة التي تحقق بواسطة التفسير والتأويل وبجدلية الظاهر والباطن. ويدفع ذلك الامكان بالتأسيسية إلى خوض صراع للدفاع عن الذات والحفاظ عليها، أي إلى صراع إيديولوجي لا يتأتى لها فيه أن تقوم بذلك إلاّ شريطة أن تنجز انتقالها من حالتها التأسيسية إلى المرحلة الايديولوجية، أي من رؤيا العالم الكلي إلى عالم الرؤيا الكلية، وأن تصير، بكلمة واحدة، ايديولوجية. (وإن ما يعرض عمل ذلك الامكان الايديولوجي هو تاريخ الاسلام نفسه بمذاهبه وفرقه).

ب - الحدث: الذي يمكن له بسرعته وعنفه، أي بماديته وثقله التاريخي الخاص، أن يُتلف توقعات الايديولوجيا العضوية وأن يدفعها إلى أن تنحل أو أن تتجدد إما جزئياً أو كلّياً. إنه إذن في حالتنا الحدث المتمثل في البدعة أو النازلة، الخ...

---

(20) **موسوعة الاسلام**، الطبعة الأولى، حول المعنى الصوفي لكلمة «الحق» أنظر ماسينيون: «أنا الحق»... في Opera Minora، بيروت 1965، ج 2، ص 31 -32.

جـ ـ المؤسسة القانونية أو السياسية: إنها التعبير عن التملكات الطبقية الخاصة للدين الوضعي «الشمولي». وسواء كانت المؤسسة مشروعة أم لا، فإنها تحمل علامات المكان والزمان الموضوعية، التي هي عناصر نخر واستنزاف في هيكل كل تأسيسية.

2 ـ إن الايديولوجيا سواء كانت مشتقة أو ارتقت إلى التأسيس تطلعنا على ضوابط وثوابت أهمها:

أ ـ أحقية الوجود الانساني وجديته: ذلك لأن البعد النظري للمذاهب يقوم على «الجروح والحكم الحيوية»[21]. وهذا الاعتبار الوجودي يصبح جوهرياً، عندما نطلع متهكمين أو متحسرين على تلاشي مضمون معارف تلك المذاهب التي لا تخلف لنا إلاَّ أنمطةً وآثاراً تتعلق بالوجود وتشهد عليه.

ب ـ في تاريخ الانسان المعاين لا نلقى الحقيقة بل أنظمة حقيقية أو رؤى وتصورات للعالم تتفاوت قدراتها من حيث الاشعاع والتأسيس[22].

جـ ـ إن أنظمة الحق الوضعي (أو المعنى) لا يمكن أن تترجم بعبارات الثالث المرفوع ولا أن تخضع للصورية[23]. (وهكذا تكون التأسيسية الاسلامية، القائمة على تحديدات ووظائف ضرورية، ديناً وسبيلاً ومحجة وسنة، أي نظاماً يضع، اعتباطاً، أسباب الحياة والموت).

---

(21) انظر جيل دولوز، **منطق المعنى**، ط. مينوي، باريس 1969، ص 174.

(22) يكتب ج. ل. أوستيين في كتابه الشائق **كيف نفعل أشياء بالكلمات How to do Things with Words**: «أن نهشم صنمين (اعترف أني أميل إلى إساءة معاملتهما..)، وأعني بهما: 1 ـ صنم الحقيقة ـ الزيف، و2 ـ صنم القيمة ـ الحدث». (ترجمة جيل لان، **عندما نتكلم فنفعل**، ط. لوساي، باريس، ص 153).

(23) ينتقد ألتوسر ميل غرامشي إلى وضع الماركسية إلى جانب الأديان في باب تصورات العالم، فيقول: «بنفس السهولة يطابق (غرامشي) بين الدين والايديولوجيا والفلسفة وبين الماركسية، بدون أن يرى أن ما يميز الماركسية عن «نظريات العالم» الايديولوجية تلك ليس هو الفرق الصوري (المهم) الذي يكمن في كونها تضع حداً لكل «غيب» ما ورائي بقدر ما هو الشكل المتميز لمثوليتها (أي ملازمتها للأرض): إنه شكل طابعها العلمي» (**قراءة رأس المال**، ص 166). وكيفما كان موقفنا من تاريخانية غرامشي المطلقة فلن يمنعنا ذلك من أن نسجل على ألتوسير أنه في آخر الأمر ينظر في العلاقة بين الأديان والماركسية من زاوية نطوي على حكم قيمي تفضيلي، في حين أنه من الأصوب وضع علاقة تغاير عميق بينهما، بمعنى أن الماركسية تقوم أساساً على علم هو علم التاريخ وعلى منهج ذي جدة جذرية هو المادية الجدلية، بيد أن الأديان لا تقوم إلا على نفسها كإثباتات قطعية وشبكات اعتباطية ومؤسسات لا يمكن أن تكون حقاً أو زيفاً، بل سعيدة أو بئيسة لا غير.

د ـ إن الصراع من أجل إقامة الحقيقة وما يستتبعه من شعور الاحتراس وسوء الثقة المتبادل ومن تقطيع للواقع تحكمي، عنيف ونفعي، هذا الصراع لهو المساهم الفعلي في طبع وتحريك كل تمذهب أو بناء ايديولوجي.

* * *

ليست هناك، على أكبر تقدير، حقيقة مطلقة ومجردة. الحقيقة قائمة في الانسان. فإذا ما اعتبرناها من زاوية غير وثوقية، لن يتوجب على تحليلنا أن يعانق إلاّ هذا الانسان الذي لا يفتر عن ملء المكان والزمان بالكلمات والعلامات، ثم يصرفها خارج التاريخ، بحثاً في الدفاع عن بقائها ضد التاريخ. من خلال طبقات الأحاديث التشريعية والالهية والصوفية، لا يتعلق الأمر أبداً إلا بالانسان، وهو يجوب طرق اجتهاداته وارتماءاته ويطالب بالحق في الاجتماع والتبادل. وحتى إن خضع للازدواج أو للتشويه، فإننا نجده هو دائماً بشكل ما في آخر مطاف ليالي اغترابه المعتمة، ولا نعثر إلاّ على بقايا وجوده وآثار خطاطاته ومغامراته الفكرية. إنه دوماً، حسب تعبير شائق لليفي ـ ستروس، «هذا الضيف الحاضر بدون أن يكون مدعواً إلى مناظراتنا». إننا لا نتخلص من هذا الانسان، الذي يُقَبِّلُ كتفه ويلقى دائماً نفسه مساوياً لذاته ومقياساً لكل شي، إلا في عالم الظواهر والأجسام الفيزيائية التي لها استقلالها ونمط وجودها الخصوصي. أما في عالم الدلالة والايديولوجيا، فالانسان هو ذلك الكائن الذي يلتذ بما ليس موجوداً ويتذوق غيباً ليس سوى الوجه الآخر المكتمل لحياته كرسوب أو نقصان.

فهرس المراجع

I ـ مراجع بالعربية أو منقولة إليها

- إبن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الاطباء**، القاهرة 1882.
- إبن الأثير: **كتاب الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، ط. 6، بيروت (د. ت).
- ابن باجة: **الرسائل الالهية**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت 1968.
- ابن بطة العكبري: **الشرح والابانة في أصول السنة والديانة**، نشر وترجمة هـ. لاووست، ط. دمشق 1958.
- ابن تيمية (تقي الدين): **منهاج السنة النبوية**، القاهرة 1321 هـ.
  - **مجموع فتاوى ابن تيمية الحراني**، مكتبة المعارف، الرباط (د. ت).
  - **التصوف والفقراء**، ط. القاهرة 1960.
  - **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مؤسسة مكة للطباعة والنشر، 1960.
  - **مجموع الرسائل والمسائل**، طبعة رشيد رضا، القاهرة (د. ت).
  - **كتاب الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت (د. ت).
  - **مجموع الرسائل الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1972.
- ابن جني: **الخصائص**، نشر م.ع. النجار، القاهرة 1952.
- ابن الجوزي (عبد الرحمن): **تلبيس إبليس**، دار القلم، بيروت 1403 هـ.
  - **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ط. حيدر آباد 1359 هـ.
- ابن حزم: ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت 1975.
  - **الاحكام في أصول الاحكام**، ط. القاهرة 1347 هـ.

- **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه...** تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1959.
- **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، نشر سعيد الأفغاني، دمشق 1960.
- **كتاب المحلي**، ط. دمشق 1347 هـ.

ابن خلدون: **المقدمة**، ط. وافي، القاهرة 1957 / وط. بيروت (د. ت).
- **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، دار الفكر، بيروت 1981.

ابن خلكان: **وفيات الأعيان...** مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1949-1948.

ابن رشد (الحفيد): **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت 1975.
- **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ط. محمود قاسم، القاهرة 1964.
- **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1965.
- **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1961.
- **تلخيص ما بعد الطبيعة**، نشر عثمان أمين، القاهرة 1958.
- **تفسير ما بعد الطبيعة**، نشر موريس بويج، بيروت 1938 -1952.
- **ما بعد الطبيعة، ملخص ميتافيزيقا أرسطو**، نشر مصطفى القباني، القاهرة، (د. ت).

ابن سعد: **طبقات ابن سعد**، بيروت 1958.

ابن سينا: **كتاب السياسة**، بيروت 1919.
- **منطق المشرقيين**، المكتبة السلفية، القاهرة 1910.
- **الاشارات والتنبيهات**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1947.
- **الشفاء**، ط. إيران 1303 هـ.

ابن طفيل: **حي بن يقظان**، نشر أحمد أمين، القاهرة 1959.

ابن قتيبة: **الامام والسياسة**، نشر طه الزيتي، القاهرة 1967.
- **كتاب تأويل مختلف الحديث**، ط. مصر 1326 هـ.

ابن قدامة: **مختصر فقه ابن قدامة**، نشر هـ. لاووست، بيروت 1950.

أبن القلانسي: **ذيل تاريخ دمشق**، بيروت 1908.

ابن كثير: **البداية والنهاية**، مطبعة السعادة، القاهرة 1358 هـ.

- المرتضى: **طبقات المعتزلة** تحقيق س. ديفلد ـ فلزر، دار مكتبة الحياة، بيروت 1960.
- ابن ميمون: **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين أتاي، مطبوعات جامعة أنقرة 1974.
- ابن النديم: **فهرست**، ط. ليبزغ 1871 / وط. القاهرة 1930.
- ابن هشام: **السيرة النبوية**، دار الجيل، بيروت 1975.
- أبو حنيفة النعمان: **الفقه الأكبر**، بيروت 1399 هـ.
- أبو طالب المكي: **قوت القلوب**، ط. المكتبة التجارية، القاهرة 1961.
- أبو يعلى الحنبلي (القاضي): **العمدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد المباركي، بيروت 1980.
  ـ **كتاب المعتمد في أصول الدين**، نشر وديع حداد، بيروت 1974.
- الاشعري: **مقالات الاسلاميين**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969.
  ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق د. فوقية حسين محمود، القاهرة، 1977.
  ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، نشر مكارثي، بيروت 1953.
- إخوان الصفا: **رسائل**، دار صادر، بيروت 1958.
- الأصفهاني (أبو الفرج علي): **الأغاني**، ط. بيروت 1956.
- الأصفهاني (أبو نعيم): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مطبعة السعادة، القاهرة 1351 -1357 هـ.
- الأصفهاني (عماد الدين): **كتاب زبدة النصرة ونخبة العصرة في تواريخ آل سلجوق**، نشر هوتسما، ط. ليد 1890.
- الأفغاني (جمال الدين): **الأعمال الكاملة**، جمعها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1967.
- أمين (أحمد): **ضحى الاسلام**، ط. 4، القاهرة 1949.
  ـ **فجر الاسلام**، ط 8، القاهرة 1961.
- أورسيل (بول ـ ماسون): **الفلسفة في الشرق**، تعريب يوسف موسى، دار المعارف بمصر 1947.

- أوليري (دولاسي): **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، القاهرة 1966.
- الايجي (عضد الدين): **المواقف في علم الكلام**، بيروت (د. ت).
- بالنثيا(انخل غونساليس): **تاريخ الفكر الأندلسي**، تعريب حسين مؤنس، القاهرة 1955 هـ.
- الباقلاني (أبو بكر محمد): **إعجاز القرآن**، نشر أحمد صقر، القاهرة 1971.
  - **التمهيد**: نشر مكاثي، المكتبة الشرقية، بيروت 1957.
- البخاري (الامام): **صحيح البخاري**، ط. دار الفكر، بيروت 1981.
- بدوي (عبد الرحمن): **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**، ط. الكويت / بيروت 1980.
  - **مذاهب الاسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت 1973.
  - **من تاريخ الالحاد في الاسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
  - **شطحات الصوفية**، ط. الكويت 1976.
  - **شخصيات قلقة في الاسلام**، ط. الكويت 1978.
  - **أرسطو عند العرب**، ط. الكويت 1978.
- بروكلمان (كارل): - **تاريخ الشعوب الاسلامية**، تعريب أمين فارس ومنير بعلبكي، ط. 7 بيروت 1977.
  - **تاريخ الأدب العربي**، تعريب عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة (د. ت).
- البصري المعتزلي: **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
- البغدادي (عبد القاهر): **أصول الدين**، ط. إستنبول 1928.
  - **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة (د. ت).
- البغدادي (الخطيب): **تاريخ بغداد**، المدينة (د. ت).
- البنا (حسن): **مذكرة الدعوة والداعية**، بيروت 1966.
- البيروني (أبو الريحان): **الآثار الباقية عن الأمم الخالية**، ليبزغ 1923.
  - **تحقيق ما للهند من مقولة...**، ط. 2، بيروت 1983.

- بينيس (س): **مذهب الذرة عند المسلمين..**، ترجمة أبو ريدة، القاهرة 1946.
- التوحيدي (أبو حيان): **المقابسات**، ط. السندوبي، القاهرة 1929.
- **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد الزين وأحمد أمين، دار الحياة، بيروت (د. ت).
- توماس ارنولد (وآخرون): **تراث الاسلام**، ط. دار الطليعة، بيروت 1972.
- تيزيني (طيب): **مشروع رؤية جديدة للفكر الغربي في العصر الوسيط**، دار دمشق 1971.
- الجابري (م. ع.): **نقد العقل العربي**، دار البيضاء 1984 و1986.
- الجاحظ: - **البيان والتبيين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ت).
- **رسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1964.
- جيب (هاملتون): **دراسات في حضارة الاسلام**، ترجمة إحسان عباس، بيروت 1979.
- الجرجاني (عبد القاهر): **دلائل الاعجاز**، تحقيق عبد المنعم خفاجي، القاهرة 1969.
- الجويني (أبو المعالي): **الشامل في أصول الدين**، نشر س. النشار، ط. الاسكندرية 1969.
- **الكافية في الجدل**، ط. القاهرة 1979.
- الحبابي (عزيز): **الشخصانية الاسلامية**، ط. دار المعارف بمصر 1969.
- حسن (حسن ابراهيم): **تاريخ الاسلام**، ط. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962.
- الحلاج: **كتاب الطواسين**، نشر بول نوييا، المطبعة الكاثولوكية، بيروت 1972.
- **كتاب أخبار الحلاج**، نشر ماسينيون وكراوس، ط. لاروز باريس، 1936.
- الحلي (الحسين بن المطهر): **شرح قواعد الاعتقاد للطوسي**، ط. 1311 هـ.
- حوراني (يوسف): **البنية الذهنية الحضارية في المشرق الآسيوي القديم**، دار النهار، بيروت 1978.

- خلاف (عبد الوهاب): **مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه**، دار الثقافة، الكويت 1970.
- الخوارزمي (أبو عبد الله): **مفاتيح العلوم**، مطبعة الشرق، القاهرة 1342 هـ.
- الخياط (ابن عثمان): **كتاب الانتصار والرد على الروندي الملحد**، (مع ترجمة فرنسية لألبير نادر، معهد الآداب الشرقية، بيروت 1957.
- الدوري (عبد العزيز): **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، بغداد 1948.
- دي بور (ت.ج.): **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، تعريب أبو ريدة، القاهرة 1957.
- دي خويه: **القرامطة**، تعريب حسني زينه، دار ابن خلدون، بيروت 1978.
- دي فو (كارا): **الغزالي**، تعريب عادل زعيتر، ط. القاهرة 1959.
- الرازي (أبو بكر): ـــ **رسائل فلسفية**، نشر بول كراوس، ط. القاهرة 1939.
  - **إعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ط. النهضة المصرية، القاهرة 1938.
  - **المباحث المشرقية**، ط. حيدر آباد 1343هـ.
- رضا (رشيد): **تاريخ الاستاذ الامام**، دار المنار، مصر 1367 هـ.
  - **تفسير القرآن الحكيم**، دار المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت 1973.
- الرفاعي (أحمد فريد): **عصر المأمون**، ط. 2، القاهرة 1927.
- رينان (أرنست): **ابن رشد والرشدية**، تعريب عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية (الحلبي)، القاهرة 1957.
- الزمخشري (أبو القاسم): **الكشاف**... دار المعرفة، بيروت (د. ت).
- زيدان (جورجي): **تاريخ التمدن الاسلامي**، ط. الهلال، القاهرة 1958.
- السبكي (تاج الدين): **طبقات الشافعية**، ط. القاهرة (د. ت).
- السجستاني (أبو يعقوب): **كتاب الينابيع**، نشر مصطفى غالب، بيروت 1965.
- السلمي (عبد الرحمان): **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين بن شريبة، القاهرة 1969.
- السهروردي (شهاب الدين يحيى): **حكمة الاشراق**، ط. طهران، 1313 هـ.
  - **هياكل النور**، ط. مصر 1957.

- السهروردي (أبو حفص عمر): **كتاب عوارف المعارف**، على هامش **إحياء الغزالي**، ج 5، دار المعرفة، بيروت (د.ت).
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، تحقيق س. النشار، ط. القاهرة 1946.
- **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، ط. بيروت 1983.
- **تنوير الحوالك، شرح على موطأ مالك**، دار الفكر، بيروت (د. ت).
- **تاريخ الخلفاء**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، بيروت 1976.
- **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، المطبعة الأدبية، القاهرة 1317 هـ.
- الشاطبي: **الاعتصام**، نشر رشيد رضا، القاهرة 1332 هـ.
- **الموافقات في أصول الكلام**، نشر محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969.
- الشافعي: **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، ط. القاهرة 1309 هـ.
- **كتاب الأم**، ط. بولاق، القاهرة 1322 هـ.
- الشهرستاني: **الملل والنحل**، بهامش **الفصل** ... لابن حزم، ط. القاهرة 1321 هـ.
- **نهاية الاقدام في علم الكلام**، نشر ألفرد غيوم، مكتبة المثنى، بغداد (د. ت).
- **مصارعة الفلاسفة**، تحقيق محمد مختار، القاهرة 1976.
- الشيبي (كامل): **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط. دار المعارف بمصر 1969.
- الشيرازي: **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1978.
- صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة، بيروت 1985.
- الطبري (أبو جعفر بن جرير): **اختلاف الفقهاء**، نشر كيرن، بيروت (د. ت).
- **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق دي خويه، ط. ليدن 1879 -1091.
- الطوسي (أبو نصر السراج): **اللمع في التصوف**، مطبعة السعادة، القاهرة 1960.

الطوسي (نصير الدين): **كتاب التجريد في الاعتقاد**، ط. صيدا 1303 هـ.
العامري (أبو الحسن): **الاعلام بمناقب الاسلام**، نشر عبد الحميد غراب، القاهرة 1967.
عبد الجبار (القاضي): **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق توفيق الطويل وسعد زايد، القاهرة 1961.
ـ **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965.
عبد الرازق (مصطفى): **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**، ط. القاهرة 1959.
عبده (محمد): **رسالة التوحيد**، دار المعارف بمصر، 1966.
ـ (وجمال الدين الأفغاني): **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت 1970.
ـ **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.
عصفور (جابر): **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي**، دار المعارف، القاهرة (د. ت).
عفيفي (أبو العلا): **التصوف، الثورة الروحية في الاسلام**، دار الشعب، بيروت (د. ت).
العوا (عادل): **منتخبات إسماعيلية**، دمشق 1958.
غاردي / قنواتي: **فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية**، تعريب صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت 1967.
الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ط. القاهرة، 1937.
ـ **محك النظر في المنطق**، تحقيق بدر الدين النفساني، دار النهضة الحديثة، بيروت 1966.
ـ **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر 1961.
ـ **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت، ط. الكاثوليكية، بيروت 1959.
ـ **المنقذ من الضلال**، طبعة مزدوجة عربية وفرنسية (ترجمة فريد جبر)، بيروت 1959.
ـ **مقاصد الفلاسفة**..، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر 1961.

ـ **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر 1966.
ـ **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط. القاهرة 1970.
ـ **فضائح الباطنية**، تحقيق ع. بدوي، الكويت، 1964.
ـ **إحياء علوم الدين**، ط. بيروت (د. ت.).

- الفارابي (أبو نصر): ـ **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة 1968.
ـ **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970.
ـ **كتاب السياسة المدنية** (أو مبادئ الموجودات)، نشر فوزي النجار، بيروت 1964.
ـ **كتاب الملة**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1968.
- الفاسي (عبد القادر): **العمل الفاسي**، جزءان في طبعة حجرية.
- القشيري (أبو القاسم): **الرسالة**، ط. القاهرة 1957.
- القفطي (جمال الدين): **اخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ط. مصر 1908.
- القيرواني (ابن أبي زيد): **الرسالة**، مع ترجمة فرنسية لليون برشي، الجزائر 1948.
- كرد علي (محمد): **الاسلام والحضارة العربية**، ط. القاهرة 1936.
- الكرماني (أحمد حميد الدين): **راحة العقل**، نشر مصطفى غالب، دار الاندلس، بيروت 1967.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد): **التعرف لمذهب أهل التصوف**، بيروت 1980.
- الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق أبو ريدة، القاهرة 1951.
- لويس (برنارد): **أصول الاسماعيلية**، تعريب أحمد حلو ومحمد الرحب، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت.).
- الماوردي: **الأحكام السلطانية**، ط. بيروت 1978.
- المحاسبي (الحارث): **الرعاية لحقوق الله**... تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة 1966.
ـ **كتاب العلم**، نشر عابد المزالي، تونس 1975.
- مرة (حسين): **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، بيروت 1979.
- المسعودي: **مروج الذهب**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.

- مسكويه: **تجارب الأمم**، نشر هـ. ف. آمدرزو، القاهرة 1333 هـ/ 1915.
- و(التوحيدي): **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين، القاهرة 1951.
- المقدسي (المطهر بن طاهر): **البدء والتاريخ**، نشر كليمان هوار، باريس 1899 -1919.
- المقدسي (موفق الدين): **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**، ط. ليدن 1962.
- الملا صدرا (الشيرازي): **كسر أصنام الجاهلية**، ط. طهران 1962.
- **شرح حكمة الاشراق للسهروردي**، ط. طهران 1316 هـ.
- ميتز (آدم): **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري**، تعريب أبو ريدة، ط. القاهرة 1957.
- النشار (سامي): **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، القاهرة 1965.
- نظام الملك: **سياست نامه**، تعريب محمد العزاوي، ط. دار الثقافة القاهرة (د.ت.).
- النعمان (القاضي): **دعائم الاسلام**، دار المعارف، القاهرة 1963.
- **أساس التأويل**، نشر عارف تامر، بيروت 1960.
- النيسابوري المعتزلي (أبو رشيد): **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، نشر م. زيادة ور. السيد، معهد الانماء العربي، بيروت 1979.
- نيكلسون: **في التصوف الاسلامي**، تعريب أبو العلا عفيفي، ط. القاهرة 1947.
- الهجويري (أبو الحسن): **كشف المحجوب**، تعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت 1980.
- ياقوت (الحموي): **معجم الأدباء**، ط. القاهرة 1937.
- يفوت (سالم): **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء 1986.

II ــ مراجع بلغات أجنبية

- **Allard** (A): Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Asari• et de ses premiers grands disciples, Beyrouth 1965.
- **Amedroz** (H.F.) et Margoliouth (E.D.S): The eclipse of the Abbasid Caliphate, éd. et trad des Tajârib al Umam, Oxford-London 1920-1921, 7 vol.
- **Anawati** (G.C.), **Caspard** (R.) et **El-Khodeiri** (M.): Une somme inédite de théologie mutazilite: Le Mugnî du QâdîAbd al-Jabbar, in M.I.D.E.O, IV, 1957.
- **Arberry** (J): Le soufisme, trad. française, Cahiers du sud, Paris 1952.
  - **Arkoun** (M): Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose, Paris 1973.
  - Contribution àl'etude de l'humanisme arabe: Miskawayh, philosophe et historien, J. Vrin, Paris·1982.
  - Lectures du Coran, Maisonneuve et Larose, 1982.
  - Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, 1984.
- **Arnaldez** (R): Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordou, J. Vrin, 1956.
- **Asin Palacios** (M): Abenhazam de Cordoba y su historia de las ideas religiosas, Madrid 1927- 32.
  - «El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel. Ibn Sina y Ibn Hazm», in Al-Andalus, vol. IV, fasc 2, 1939.
  - «La psicologia de la creencia segun Algazel», in Revista de Aragon, 3, 1902.
  - La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, t. I, Madrid 1934.
- **Berque** (J): Essai sur la méthode juridique maghrébine, Rabat 1944.
  - L'Egypte, Impérialisme et Révolution, Gallimard, Paris 1965.
  - Langages arabes du présent, Gallimard, 1974.
  - L'intérieur du Maghreb, XV[e]- XIX[e] siècle, Gallimard, 1978.

- - et Charnay (J.P.): L'ambivalence dans la culture arabe, Anthropos, Paris 1967.

Blachère (R.): Le Coran, Maisonneuve, trad., 2 vol., 1949- 1951.

- Introduction au Coran, Maisonneuve, 2e éd., 1959.

Brunschvig (R): «Averroès juriste», in Etudes d'islamologie, t. I, Paris 1976.

- «Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam», in Etudes d'islamologie, t. I, Paris 1976.
- «Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran», in S. I., V, 1955- 56).
- et autres, classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Maisonneuve et Larose, 1977.

Cahen (Cl.): - «L'évolution de l'Iqta du IXe au XIIIe siècle», in Annales 1953.

- «Futuwwa», «Djaysh», «Ahdath», «Buwayhides», in Encyclopédie de l'Islam, 2e édition (E. I.2).
- Points de vue sur la «Révolution Abbaside», in Revue historique, 1963.
- «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge», in Arabica, V 1958, VI 1959.
- «L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval», in S.I. III, 1955.
- et autres, L'élaboration de l'Islam, Strasbourg, PUF, Paris 1961.

- **Canard** (M): «Bagdad au IVe s.H.». in Arabica, 1962- 63.
- **Corbin** (H): Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964.
  - En Islam iranien, 2 vol., Gallimard, 1971.
- **Cromer** (L): Modern Egypt, 2 vol. Macmillan and C°, London 1908.
- **Cruz Hernandez** (M): La filosofia arabe, Madrid 1960.
- **Donaldson** (D.M): The shi ite Religion, London 1933.
- El: Encyclopédie de l'Islam, 1ere et 2ème édition.
- **Gardet** (L): La cité musulmane, Vrin, 3e éd. 1969.

  Les grands problèmes de la théologie musulmane..., Vrin 1967.

- et Anawati: Mystique musulmane..., Vrin, 1961.
- et Anawati: Introduction à la théologie musulmane... Vrin, 1948.

- **Gibb** (H.A.R): La structure de la pensée religieuse de l'Islam, trad. fr. F. Arin, Larose, Paris 1950.
  - Les tendances modernes de l'Islam, trad. fr. B. Vernier, Maisonneuve, Paris 1949.
- **Goichon** (A. M.): Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna, Paris 1938.
- **Goitein** (S.D): Studies in islamic history and institutions, Leyde 1966.
- **Goldziher** (I): - Le dogme et la loi de l'Islam, trad. F. Arin, ed. P. Geuthner, Paris 1920.
  - The Zahiris, trad. anglaise par W. Behn, Leiden 1971.
  - Muslim Studies, trad. Anglaise S.- M. Stern, t. I, London 1967.
  - Etudes islamologique d'I. Goldziher, trad G.- H. Bousquet, Leiden, Brill 1962.
- **Grunebaum** (G. Von): - L'Islam médiéval, Payot, Paris 1962.
  - L'identité culturelle de l'Islam, Gallimard, 1973.
- **Ivanow** (W.): A creed of Fatimids, Bombay, 1936.
  - A brief survey of the evolution of ismailism, Leyde, 1952.
- **Jabre** (F.): La notion de certitude selon Ghazalî dans ses origines psychologiques et historiques, Vrin, 1958.
- **Laoust** (H): Les schismes dans l'Islam, Payot, 1965.
  - Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmed b. Taimiya... Le Caire, P.I.F.A.O., 1939.
  - La profession de foi d'Ibn Batta, Damas 1958.
  - Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad, in R.E.I 1959.
  - La politique de Gazali, Geuthner, 1970.
- **Levy** (R): The social structure of Islam, London 1956.
- **Lewis** (B): article «Abbasides», in EI².
- **Macdonald** (D.B.): Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York 1913.

- **Madkour** (I): L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin, 1969.
- **Makdisi** (G): Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI[e] s/ V[e] SH, Damas 1963.
- **Massignon** (L): La passion d'al-Hallâj, Geuthner, 1914- 1922.
  - Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Vrin, 2[e] éd. 1954.
  - Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays musulman, Geuthner, 1929.
  - Opera minora, 3 vol., Beyrouth 1965.
- **Miquel** (A): L'islam et sa civilisation, Armand Colin, Paris 1977.
- Nader (A.N): Le système philosophique des mutazila... Beyrouth 1956.
- **Nasr** (S.H.): Sciences et savoir en Islam, trad. de l'anglais par J-P Guinhut, Sindbad, Paris 1979.
- Poliak (A.N.): «La féodalité islamique», in R.E.I, 1938.
- **Pareja** (F.M): Islamogia, 2t., Madrid 1952- 54.
- **Patton** (W.M.): Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna.. Leiden, Brill, 1897.
- **Rodinson** (M): Mahomet, 2[e] éd, Seuil, Paris 1968.
  - Isalm et capitalisme, Seuil, 1966.
  - Marxisme et monde musulman, Seuil, 1972.
- **Rosenthal** (Fr.): The muslim concept of freedom, Leyde 1960.
- **Rosenthal** (E.I.J.): Political thought in medieval Islam, an introduction outline, Cambridge 1958.
- **Sauvaget** (J.): Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, éd. revue et complétée par Cl. Cahen, Paris 1961.
- **Schacht** (J): Esquisse d'une histoire du droit musulman, trad. fr. F. Arin, Paris 1953.
  - Introduction au droit musulman, trad. fr. par Kempf et Turki, Maisonneuve et Larose, 1983.
  - The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.
- **Sourdel** (D.): Le vizirat abbaside de 749 à 936, Damas 1959- 60.

- et Janine: - La civilisation de l'Islam classique, Arthaud, Paris 1976.

- **Snouck Hurgronje** (C): Selected works, éd. par G.- H. Bousquet et J. Schacht, Leyde, 1957.
- **Tyan** (E): Institutions de droit public musulman, t. I: Le Califat, Paris 1954; t. II: Le Califat et le Sultanat, Paris 1957.
- **Walzer:** Greek into Arabic, Oxford 1962.
- **Walzer:** Greek into Arabic, Oxford 1962.
- **Watt** (M.): - Muslim intellectual, a stud y of al-Ghazâllî, Edinburgh 1963

  Islamic philosophy and theology, Edinburg 1962.

III — أهم المجلات الأجنبية المتخصصة

Al-Andalus, Madrid; **Arabica,** Leyde; Bulletin d'études orientales **(B.E.O),** Damas; **Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (B.I.F.A.O.),** le Caire; **Journal asiatique (J.A.),** Paris; **Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire (M.I.D.E.O.); Oriens,** Leyde; **Revue des études islamiques (R.E.I.),** Paris; **Studia islamica (S.I.),** Paris; **Bulletin of the British School of Oriental and African studies (B.S.O.A.S.),** Londres; **Journal of the economic and social history of the Orient (J.E.S.H.O),** Leyde; **Journal of the Royal Asiatic Society (J.R.A.S.),** Londres; **Middle East Journal (M.E.J.),** Washingto; **Muslim World (M.W.), Hart ford...**

هذا الكتاب:

إن ما نستشعر تباعه في هذا الركام من الكتب التراثية على شكل قوالب وأنماط هو هذه الاجتهادات والتوترات النظرية وهذه الممارسات الأساسية المتعارضة والتي تحدد كلها معالم الوجوه الأثرية الرئيسة في الأيديولوجيا الإسلامية الكلاسيكية: رجل الفقه بين الاجتهاد في تكييف الواقع أو الحكم لتعاليم الشريعة النصية وبين الاجتهاد في تطويع هذه التعاليم لضغوط السياسة أو الواقع؛ المتكلم بين الحديث والعروض النظرية وبين العنف ونظريات المعارضة، وأخيرا الصوفي بين التجريد والتدبير من جهة والطرقية والعيش «المتوحش» من جهة أخرى أما الفيلسوف فإنه لا يقوم بين هذه الوجوه إلا كمستقبل وباعث للرسائل الفلسفية اليونانية، وفلسفته لا تتسرب إلى المجال الذهني الإسلامي إلا كعامل غير مرغوب فيه. فلنحاول الإسهام في إخبار الحاضر عن هذه الوجوه كلها، وذلك بتحليلها لا لذاتها بل قيد نمط العلائق القائمة بينها في سوق الخطاب والوجود.

دار المنتخب العربي